大乗仏典

中国・日本篇

2

肇論
三論玄義

平井俊榮訳

中央公論社

〈監修〉
長尾雅人
柳田聖山
梶山雄一

大乗仏典

〈中国・日本篇〉②　肇論　三論玄義

月報17

1990年9月

東京・京橋二ー八ー七
中央公論社

中国仏教の底流――天地と我と同根

伊藤隆寿

中国に仏教が伝えられたのは後漢代のこととされるが、はじめは阿羅漢を応真と呼び、仏を大仙と称すなど、中国古来の黄老思想や神仙思想の反映が認められる。道家の理想は、万物の一なる根源である無為無名の「道」と一体化することにあった。その「道」を体得した人を聖人とか至人・真人とか称し、彼らはまた不老不死の神仙と同一視された。仏教の「仏」も、それと同様のものとして受け止められたのである。このような状況は、釈道安の残した文章によっても窺うことができる。

一方、仏典の翻訳にも中国伝統思想の影響が見られる。中国での仏典翻訳の特徴は、訳された期間がきわめて長期にわたり、しかも訳された分量が膨大であること、また訳されたものが原典以上に尊重され神聖視されていることである（『大乗仏典』6『浄土三部経』月報13の岡部和雄「訳経史点描」参照）。つまり中国の仏教者たちは、仏教を学ぶに際し、インド原典について直接学習するということをほとんどしなかったのである。

しかるに、中国での仏教解釈はどのような状態であったのかと言えば、いわゆる「格義」と呼ばれるものであった。冒頭に述べたような仏に対する理解は格義なのである。すなわち、中国人がインドの仏教を受容理解するに際し、中国固有の思想――特に老・荘思想を媒介として行なったことを指し、そのような仏教を「格義仏教」と呼ぶのである。それは従来一般に、中国への仏教伝来から魏晋期に見られた現象であると理解されているが、その後の仏教者の文章を虚心に読むならば、鳩摩羅什以後禅宗の人々に至るまで、すべて格義仏教から脱却してはいない。つまり魏晋期の特殊現象ではないのである。漢文に訳された仏典から出発した中国仏教の宿命であったとも言えようが、結局中国仏教はインド仏教とは異質のものとなっているということは、仏教を学ぶ者の銘記すべきことである。

そこで、格義仏教の実態を少し示してみたいと思う。

僧肇の涅槃

羅什の弟子の中でも解空第一と称された僧肇は、仏教の「涅槃」についての見解を著わした（『肇論』の「涅槃無名論」）が、その中で次のように述べている。

　然れば則ち玄道は妙悟に在り、妙悟は即真に在る。真に即すれば、即ち有と無と斉観され、斉観すれば即ち彼と己と二つ莫し。所以に天地と我と同根にして、万物と我と一体なり。（妙存第七）

　彼は、涅槃というのは名づけようのないもの（無名）と考えており、それはまた不可思議な存在（妙存）とも捉えている。

右の文章で「玄道」というのは涅槃を指すことばであることは、「涅槃無名論」の開宗第一を見れば明らかである。そこでは、涅槃を説明するのに、全く『老子』や『荘子』の「道」に準えており、その文章は格義そのものとなっている。涅槃に当てはめられた「道」とはいかなるものか。『老子』に明瞭であるが、それは根源的で恒常不変的で、唯一絶対にして言語や思惟を超えたものとされている。「玄道」とはそのような根源的実在を指す言葉であり、「涅槃」というのもそのようであると考えられているのである。僧肇は言う、玄道すなわち涅槃の体得は妙悟にあり、妙悟は真理と一体となることだ、と。「妙悟」とは言葉では語れない神秘体験のことであろう。「真」とは万物に一貫し万物に普遍的なものである。しかも「真」と一体化すれば、有無・自他・主客などの区別は消滅してすべて斉しく観られる。「斉観」は恐らく『荘子』の「斉物」に基づくであろう。斉物というのは『荘子』の斉物篇や天下篇などに説かれるが、それは要するに万物のすべてをあるがままに容認することである。それはどのようにして実現されるかと言えば、忘我無心になって万物の根源たる「道」と一体となることとされる。中国における現実否定と現実肯定の理論であるが、それはつまるところ「自然に帰る」ということになる。

　かくて「天地と我と同根、万物と我と一体」とされるのである。

梵我一如

　以上のような僧肇における格義仏教の実態を眺めていると、インドにおいて仏教が成立する当時のウパニシャッドの哲学で説かれた「梵我一如」を想起せずにおれない。バラモン教典における梵我一如の記述でよく知られているのは、『ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド』第四章「自己の探求」の第五節である。その最後の文章を、「世界の名著」1『バラモン教典　原始仏典』（中公バックス・服部正明訳）によって示すと次のようである。

　そこで、ヤージニャヴァルキャはいった。「ああ、わしは決して混乱させることを語っているのではない。ああ、実に、このアートマンは消滅することのないもの、不滅をその特質

とするものである。というのも、いわば二元性といったものがあれば、その場合には一方が他方を見るのであり、その場合には一方が他方を嗅ぎ、味わい、語り、聞き、思考し、触れ、認識するのであるが、しかし、人にとって、いっさいがアートマンそのものとなったときには、彼は何によって何を見るであろうか。彼は何によって何を嗅ぎ、味わい、語り、聞き、思考し、触れ、認識するであろうか。この世のすべてがそれによって認識するその当体を、人は何によって認識することができようか。この『非ず、非ず』という(標示句によって意味される)アートマンは、不可捉である――それは把捉されないから。不壊である――それは破壊されないから。無執着である――それは執着しないから。つながれていないが動揺もせず、毀損されもしない。ああ、認識の主体を、何によって認識することができよう。これで、マイトレーイーよ、おまえは教えを受けたのだ。ああ、実に、不死の問題はこれで(説明し)尽くした」と語り終えて、ヤージニャヴァルキヤは遊行生活にはいった。(同書、一〇六頁)

右のヤージニャヴァルキヤの言葉は、梵(ブラフマン・宇宙の最高原理)と我(アートマン・個体の本質)とが一体となったところを説明したものである。ウパニシャッドの哲学では両者は本質的に一体であると考えられ、神秘的同一化を成り立たせたのである。ヨーガや苦行は、それを実現するための方法であった。同じく第四章第四節の「このアートマンは、まさに、ブラフマンである」とは、その核心を表明したものに他ならない。

先の中国での万物一体の思想と今の梵我一如の思想と、そこに共に根源的実在を立てる点において、思想的同質性が認められることは否定しがたいであろう。

インドの仏教は、右のようなウパニシャッドの哲学を継承する正統バラモン教に対して「縁起」を説き、「無常」「無我」を説いたのである。縁起説は、十二支縁起によって説明されるように、あらゆるものが因果によって成立するのみであることを示す。それを思想哲学的見地から言えば、万物の根源とか、恒常不変的で唯一絶対の存在とかを認めない思想である。その立場から主張される無常の意味は、言うまでもなく、例外なくすべては変化し時間的であることで、無我の意味は「我の否定」つまりインド土着の実在論の否定と考えることができる。

〈訳者紹介〉

平井俊榮(ひらい しゅんえい) 駒沢大学仏教学部教授。中国仏教・三論学専攻。一九三〇年、岩手県に生まれる。一九六四年、東京大学大学院印度哲学専攻博士課程満期修了。文学博士(東京大学)。一九七六年駒沢大学教授、一九八三年駒沢大学仏教学部長、一九八六年副学長、一九九〇年学長、現在に至る。一九八〇年日本学士院賞〈共同研究〉受賞。著書に『中国般若思想史』(春秋社)、『法華玄論の註釈的研究』(春秋社)、『法華文句の成立に関する研究』(春秋社)、「仏教経典撰」②『般若経』(筑摩書房)、『阿毘達磨倶舎論索引』Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ(共著・大蔵出版)等がある。

吉蔵の格義

ところで、僧肇以後の中国仏教者の仏教理解はいかがであろうか。今『三論玄義』の著者である吉蔵をみると、彼は三論学の立場から諸経論に注釈を加え、三論教学の論理化、体系化を果たしたが、結局は中国的思考から脱することはできなかったと言わざるを得ない。それは『法華統略』巻二において、先に示した僧肇の「天地と我と同根、万物と我と一体」の語を引用して、法身の一元性と遍在性とを説くのをはじめ、『三論玄義』では次のように述べる。

夫れ道の状たるや、体は百非を絶し、理は四句を超えたり。之を言わんとすれば其の真を失い、之を知らんとすれば其の愚に反り、之を有らしむれば其の性に乖き、之を無からしむれば其の体を傷つく。故に七弁は音を輟め、五眼は照を冥くす。釈迦は室を掩い、浄名は口を杜ず。

右の「道」は直前に「至道」とあって、仏教で説くところの「究極の道」というのであるが、その実は明らかに先に紹介した中国固有の実在観に基づく「道」と同類である。表現は異なるが、道・体・理は同義と見てよい。そして「之を言わんとすれば」より以下は、『肇論』「涅槃無名論」の開宗第一の引用なのである。その意味するところは、「至道」「至理」は言葉思惟を超えており、常識では把捉できないものであると言うのである。どうすればそのような「道の世界」「理の世界」に入り得るかと言えば、それはやはり先の妙悟によるほかはないのである。吉蔵はそれを「唯悟為宗」と表現し、妙悟した状態を「縁（認識の対象）と観（対象を認識するはたらき）と倶に寂なり」（『三論玄義』）という。ここに述べられる根源的実在としての「道」や「理」は、仏教の縁起説とは対立する思想であることは、最早明瞭であろう。これらの思想は仏教ではなく、中国土着の思想である老荘思想の核心なのである。したがって、私は釈尊による仏教と中国仏教との相違を明確にするために、老荘思想の特質たる「道・理の哲学」を媒介とした仏教理解をすべて「格義」と規定し、そのような格義仏教の実態を明らかにしなければならないと考えている。

以上のように自己と万物との一体観、自己と真理との一体化に象徴される僧肇や吉蔵の思想は、中国の仏教や禅の底流を形成しているのであり、日本の仏教にも大きな影響を与え、そして日本人の仏教観にも深い影を落としていると思われる。『肇論』や『三論玄義』などの中国仏教者の文章を、インドの釈尊の仏教を念頭におきつつ、先入観を払拭して読み返す必要を痛切に感じる。

（駒沢大学教授　一九九〇・七・二〇）

■編集室だより

□「大乗仏典」〈中国・日本篇〉の第十七回配本第二巻「肇論・三論玄義」（平井俊榮訳）をおとどけいたします。

□次回配本は、第十六巻「聖徳太子・鑑真」です。十一月二十日刊行を予定しております。編者は高崎直道先生です。

嘉祥大師吉蔵（東大寺蔵・重文）

第三般若無知論

夾科肇論中

般若無知論

夫般若虚玄者蓋是三乘之宗極也誠眞一之無差然異端之論紛然久矣

有天竺沙門鳩摩羅什者少踐大方研機斯趣獨拔於言象之表妙契於希夷之境齊異學於迦夷揚淳風以東扇將爰燭殊方而匿耀涼土所以道不虚應應必有由矣弘始三年歳次星紀秦乘入國之謀舉師以來之意也北天之運數其然矣

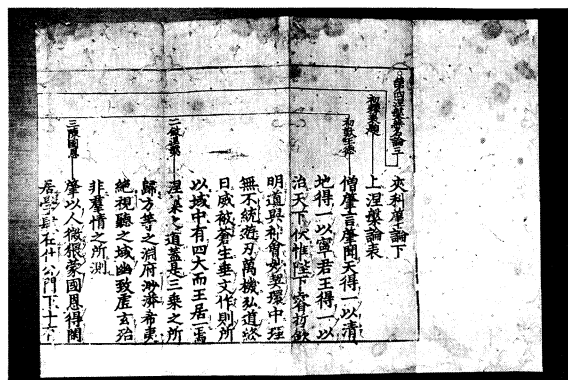
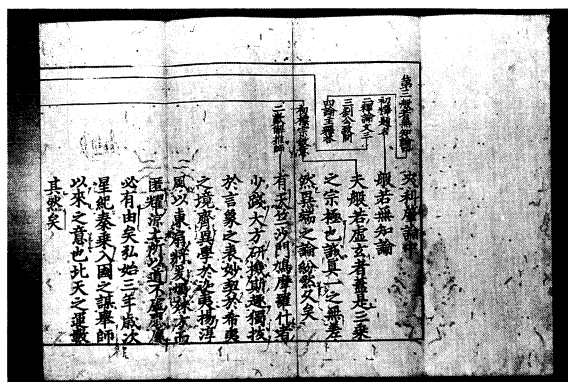
第四涅槃無名論三

夾科肇論下

上涅槃論表

僧肇言肇聞天得一以清地得一以寧君王得一以治天下伏惟陛下睿哲欽明道與神會妙契環中理無不統遊刃萬機弘道終日威被蒼生垂文作則所以域中有四大而王居一焉

涅槃之道蓋是三乘之所歸方等之淵府渺漭希夷絶視聽之域幽致虚玄殆非羣情之所測

肇以人微猥蒙國恩得閑居學肆在什公門下十有

『肇論』「般若無知論」(上)と「涅槃無名論」本文初め(金沢文庫蔵)

目次

肇論

三論玄義

肇論

平井俊榮訳

凡例

一　本篇は現行『肇論』に収められる「宗本義」「物不遷論」「不真空論」「般若無知論」「涅槃無名論」の五論と「般若無知論」に続いて所載される「劉遺民書問附」と「答劉遺民書」の全訳である。

二　底本は『大正新脩大蔵経』第四十五巻所収の『肇論』を原則とし、これに付される諸本の校勘記、塚本善隆編『肇論研究』（法蔵館、昭和三十年）の訳注およびその頭注を適宜参照、参考にした。

三　前記、諸本により大正蔵経の原文に従わず訳出した箇所もある。

四　訳文中の（　）は行文の理解をたすけるため訳者が補って訳出したもの、または仏教語の説明である。西暦紀年も（　）で示した。

五　訳文中〔　〕で示した箇所は、本文に対する注釈または後世の付加と思われる箇所を意味する。

六　本文中に引用される外典のうち『老子』および『荘子』については、巻末の注記も含め、小川環樹（責任編集）『老子・荘子』（中公バックス・世界の名著4、中央公論社、昭和五十三年）、金谷治『荘子』（岩波文庫、岩波書店、昭和四十六―年五十八年、全四冊）を適宜参照した。

肇論　目次

後秦長安の人　釈僧肇の作

宗本義(1)

本無(2)・実相(3)・法性(4)・性空(5)・縁会(6)といった言葉は、そもそも同じ意味である。なぜならば、あらゆる現象的なものは（多くの）条件がより集まって生じているからである。現象的なものは（多くの）条件がより集まって生じているのであるから、まだ（ものが）生じていないときには、（ものが）有るということはなく、（生じているところのものでも）その条件が欠けると、ものは滅してしまうのである。もし、これが真の有（不変の存在）であるならば、この有（存在）には滅するということはないのである。

これらのことを考え合せると、いま、現に存在しているといっても、それは存在していながら、その本質においては、常にそれ自体、空(7)であるということがわかる。本質それ自体が空であるから、これを性空というのである。性空であるから、法性というのである。法性とは、ありのままのものの相(すがた)である。だから、実相というのである。実相はそれ自体が無（非存在）であって、それを強い

て無たらしめるものではない。だから、本無と名づけるのである。有でもなく無でもないというのは、有見・常見[8]の有や、無見・断見[9]の無ではないということをいっているだけなのである。

もし有を（不変の）有とするのであれば、無もまた（不変の）無ということになる（しかし、有は不変の有ではないから、無も不変の無ではないのである[10]）。そもそも（有や）無にとらわれずにものを観る人が、ものの真実の相を体得できるのである。（このように観る人は）たとえものの存在を認めたとしても、そのものに執著するような実体を認めることはない。そうであるから、真実の相は、固定的な相をもたない相であり、（その真実の相を観ずる）聖人の心は何ものにも執著するところがないのである。声聞・縁覚・菩薩の三者[11]は、等しくものの本質それ自体が空であると観じて道を得るのである。ものの本質それ自体が空であるということは、あらゆるものの真実の相をいうのである。ものの真実の相を観るから正観[12]というのである。もしそうでなければ、それは邪観[13]というのである。もし声聞や縁覚が、このような真理を悟らないときには、誤った考えに陥るのである。このようなわけで、三乗の観ずる真理には、何らの差異もないのであるが、ただ（観ずる側の）心に大小があるので差異が生じるのである。

漚和[14]（方便）と般若[15]（智慧）とは、大いなる仏の智慧の呼称である。あらゆるものの真実の相を般若といい、（その真実の相を悟りながら）その悟りを表に現わさないのは方便[16]のはたらきである。あえて世俗の世界におもむいて人びとを教化すること[17]を漚和といい、（人びとを教化しながら）世

俗の塵累(けがれ)に染まらないのは般若の力である。すなわち、般若の立場は空を観ずることであり、方便の立場は有にかかわることである。有に関係しながらも、決して(世間の)虚妄に迷わされることがないから、常に有の中にあって有に執著し染まることがないのである。世俗を厭わず空を観ずるのであるから、空を観じてもその悟りを表に現わさないのである。これを「一瞬の思いの中にも方便と般若が具わっている」というのである。「一瞬の思いの中にも方便と般若が具わっている」ということは、よくよく考えれば、はっきりと理解することができるのである。

涅槃(18)である滅諦(19)は、すべての煩悩(20)が尽きてしまうだけである。そこでは生と死(の輪廻(21))が永久に尽きるから、だから尽きるといっているだけなのである。決して別に(何か)一つの尽きるところがあるというのではない。

物不遷論第一

そもそも生と死とは交互に流転し、暑さと寒さも交互に繰り返す。このようにあらゆる現象的なものは移り変わると考えるのが人間の一般的な感情である。しかし、私はそうではないと思う。なぜならば、『放光般若経』には「ものには去るということも無く、来るということも無く、移り変わるものなど何も無い」[22]と説かれているからである。

考えるに、そもそも不動ということは決して動を捨てて静を求めることではない。静は動の中にこそ求めるものなのである。静を動の中に求めるのであるから、動とはいっても、どこまでも静なのである。動を捨てないで静を求めるのであるから、静とはいっても動を離れることはない。そうであるから、動と静とは、本来、決して異なることはない。しかるに、迷っている人は動と静とが同じものであるとは考えない。そこで、迷っている人は、仏の真実の言葉を自分たちの論争の中にとどこおらせてしまい、根本の道理をも異論をもって曲げてしまうのである。

それゆえ、静と動との究極のあり方を述べることは容易なことではない。なぜならば、そもそも真理を述べると世俗に逆らうことになり、世俗に従うと真理に背いてしまう。真理に背いてしまうために、ものの本質を見失い、ついには見つけることができないのである。また、世俗に逆らうた

めに、言葉は飾りけなく、味わいがないのである。[23] したがって、普通の理解力の持ち主は、真理が有るのか無いのかわからなくなり、理解力のより劣っている人は、手を叩いて一笑に付し、真理そのものに対して無関心なのである。[24] このようにものの本質というものは、身近にあっても知ることができないものである。

しかし、私はこの問題を（理解しがたいからといって）そのままに放っておくことはできない。そこで、いささか、動と静との関係について考えてみることにしよう。私の述べることが絶対に正しいなどというつもりはない。試みにこれを論ずるだけである。

『道行般若経』には「あらゆる現象的なものは、もともとどこから来たということもなく、去ってどこかに至るということもない」[25]と説かれている。また、『中論』には「行きついた場所を見て、はじめて人がそこに行ったということがわかるが、すでにそこに行ったものにその場所に行くということはない」[26]と説かれている。このように、すべて動の中に静を求めることができるのである。ゆえに、ものは移り変わることがないと明らかに知るのである。

そもそも世間でいっている動とは、過去のものが（変化してそのままの形では）現在に至らないということを、動であって静ではないといっているのである。いま、私がいう静とは、過去のものが（変化してそのままの形では）現在に至らないということを、静であって動ではないというのである。動であって静ではないというのは、そのまま来ないからなのである。静であって動ではない

というのは、そのまま去らないからなのである。
したがって、過去のものが変化してそのままの形では現在に至らないという事実は最初から少しも変わってはいないのである。ただ、その事実に対する解釈は、最初から異なっているのである。この事実に背けば、真理への道は閉ざされ、この事実に従えば、真理への道に通じるのである。かりにもその真理を体得するならば、決して疑ったり迷ったりすることはないのである。
悲しいことに、人間の考え方はいつも間違っているのである。だから、真理を目の当たりにしても、その真理を悟ることがないのである。すでに過去のものは来ることがないと知りながら、現在のものは未来へ行くと思っている。しかし、過去のものは現在に来ることがないのであるから、現在のものがどうして未来へ行くことがあろうか。なぜなら、過去のものを過去に求めるならば、過去にはもちろん存在していたのであるが、過去のものを現在に求めるならば、現在には決して存在しないからである。現在には存在していないのであるから、過去のものが現在に来ていないということは明らかである。過去のものは存在していたのであるから、過去のものがどこへも行っていないということがわかる。同じ理由で、現在について考えてみると、現在のものもまた未来に対して行くということがない。それは、過去のものは、もともと過去にあり、現在から過去に至ったのではなく、現在のものはもともと現在にあり、過去から現在に至ったのではないからである。ゆえに孔子はいっている、「顔回よ、そなたと新しく互いに親しく交わりたいと願っても、それはもうで

きないことである[27]」と。

だから、このようにものが互いに行ったり来たりしないということは明らかである。すでに、行ったり来たりすることがまったくないのであるから、動ずるものなど何もないのである。そうであるから、たとえつむじ風[28]が山を倒したとしても、どこまでも静なのである。また、たとえ江河の水が競って海に注いだとしても、水は決して流れているのではない。また、たとえ野馬（やめ）[29]（陽炎）が音をたてて漂っていたとしても、動じているのではない。また、たとえ太陽や月が天空を運行したとしても、回っているのではない。何を疑うことがあろうか。

（ところで）ああ、聖人の言葉に「人の一生の過ぎゆくことは、川の流れよりも速い[30]」といっている。だから、声聞は（あらゆるものが）変化しているということを悟って、道（さとり）を成就するのである。（また）縁覚は（あらゆるものがいろいろな条件によって生じ）その条件が離れるならば、滅するということを覚（さと）って、真理と一つになるのである。もしあらゆるものが動いているにもかかわらず、変化しないとすれば、（声聞や縁覚は）どうして（あらゆるものが）変化しているということを求めて道に至るのであろうか。

（しかし）ここでもう一度、聖人の言葉を尋ねてみると、（その意味は）奥深くて測り知ることはむずかしい。（つまり聖人は、あらゆるものが）動いているようでありながら静止しているのであり、去り行くようでありながらとどまっているのである（といおうとしているのである）。（このこ

とは）般若の智慧の心によって会得することはできるが、事実の上からは理解しにくいのである。だから、（聖人が）去り行くと言っても、必ずしも去り行くわけではない。（それは聖人が）人の常住であるという思い（常見）をふせぐ（ためにいっている）のである。（また、聖人が）とどまっているといっても、必ずしもとどまっているわけではない。（それは）人の去り行くという思い（断見）を捨てさせる（ためにいっている）のにすぎないのである。どうして去り行くからといって遣りゆくといい、とどまっているからといって、とどまっているということができるのであろうか。

だから、『成具経』[31]に「菩薩は（人が）常住であると思っている（世界の）中にいながら、無常の教えを演べる」と説いたり、『摩訶衍論』に「あらゆるものは不変であって、去り行く処も来る処もない」[32]と説いているのは、いずれも衆生を（悟りに）導き至らせる（ための言葉なのであって）、二つの（異なった）言葉も一つの（意味に）帰着するのである。どうして言葉が異なっているからといって、その本来の意味までも相違するといえようか。

だから、常住であるといっても、とどまっているのではなく、去り行くといっても、遷り行くのではない。遷り行くのではないのであるから、去り行くといっても常に静止しているのである。とどまっていないのであるから、静止しているけれども常に遷り行くのである。静止しているけれども常に去り行くのであるから、去り行きながら、しかも遷り行くということはなく、去り行くけれども常に静止しているのであるから、静止していながら、しかもとどまっていることはないのであ

る。

してみると、荘子が山(汕)を(沢に)隠す(ということをいった)のや、[33] 孔子が川のほとりに佇んだりしたのは、どちらも過ぎ往くもののとどまりがたいことを感じたためではあるが、(しかしそれは、あるものが)現在を排し(のけ変化し)て(過去へ去って)往くことができるということをいっているわけではないのである。だから、聖人の(そのように見ている)心を知るならば、(それは)世人が見ていることと同じではない(ことがわかる)のである。なぜならば、世人は少年(の時)も壮年(の時)も同じ身体で、一生涯同一の身体に変わりはないと考えているからである。(すなわち)ただ年が(去り)往くことだけを知って、身体も(年に)つれて変わっていくことに気がついていないのである。

だから、梵志(婆羅門)が出家してから、白髪の老人となって帰ってきたとき、隣人は彼を見て、「あなたは、ずっと以前に出家されたあの梵志ですね」といった。それに対して、梵志は「私は昔の自分のようであるが、昔の自分ではありません」といった。[34] (これを聞いて)、隣人たちは皆な驚愕して、彼のいっていることは誤っているといったのである。(つまり、荘子が)「力の強いものがこれを担いで趨って(ものがなくなっても)、愚かな者はこれに気がつかない」[35] といっているのは、実にこのことを指していっているのである。

だから、如来は[36] 衆生の心のとらわれている状態にしたがって、それに応じた言葉にもとづきなが

ら、その惑いをのぞき、ただ一つの（対立を越えた）真心のはたらきのままに、さまざまなすぐれた教えを説くのである。（言葉が）相違していながら（その帰するところの意味が）異なることのないのは、実に聖人の言葉だけなのである。だから（聖人には）真理を語る場合には（万物）不遷の説があり、世人を導く場合には（万物）流動の説がある。いろいろ異なった説き方があっても、帰するところの本来の意味は同じなのである。

しかし、文字にとらわれているものは、（ものが）遷らないと聞くと、過去の物が現在に至らないと考え、（ものが）流動すると聞くと、現在の物が過去に至ることができると考える。（しかし）すでに過去のものといい、現在のものといって（区別して）おきながら、（過去のものを現在に、現在のものを過去に）遷そうとするのは、いったいどういうわけであろうか。だから、往くといっても必ずしも往くのではない。（すなわち）過去のものは過去に、現在のものは現在に常にあるのである。なぜならば（過去のものも現在のものも、そこから）動くことはないからである。（また）去るといっても必ずしも去るのではない。すなわち、現在のものはそこから過去に去ることはないのである。なぜならば（過去のものが現在に）来ることはないからである。来ることがないのであるから、（ものは）過去と現在とに去来することがなく、動くことがないから、（ものは）それぞれ個別に（過去なり現在なりの）一定のときにとどまっているのである。[37]

してみると、多くの典籍の文が異なっていても、多くの学者の説が異なっていても、その帰する

ところの意味を会得するならば、どうして異なった文に幻惑されることがあろうか。だから、世人がとどまっているというのを、私は去り行くといい、世人が去り行くというのを、私はとどまっているという。してみると、去り行くということととどまっているということとは異なっているけれども、その本来の意味は同じなのである。

だから、経に「(聖人の)正しい言葉は(世人の考えに)反するように見える。(だから)誰もそれを信ずるものがいない」[38]といっている。それには理由があるのである。なぜならば、世人は過去のものを現在に求めて、(過去のものが現在にないから)ものはとどまっていないと考えるが、私は現在のものを過去に求めて、(現在のものが過去にないから)ものは去り行かないと知るからである。(すなわち)現在のものが過去に去り至るならば、過去に現在があるはずであるし、過去のものが現在に至るならば、現在に過去があるはずである。(しかし)現在には現在のみあって、(そこに)過去はないのであるから、(過去が現在に)来ていないことを知るのであり、過去には過去のみがあって、(そこに)現在はないのであるから、(現在が過去に)去り行かないことを知るのである。もし過去が現在に至ることがなく、現在も過去に至ることがなければ、事物はそれぞれ一定の段階にとどまるだけである。いったい、どんなものが去来することができるのであろうか。

してみると、四季が風のように移り変わり、北斗星[39]が電(いなずま)のように(天を)周(めぐ)っても、(物が遷り変わらないという)意味をほんの少しでも理解したならば、いかに(それらが遷り変わり周ること

が）速くても動いてはいないのである。だから、如来の（衆生を利益する）功は多くの世を歴て常に変わらないのであり、（如来の修行の）道は長い時間を通じてますます堅固なものとなるのである。（それは、あたかも）山ができるのには、初めの一簣から（土を積んで）完成し[40]、遠い道のりも最初の一歩から（歩みを進めて）到達する[41]（ようなものである）。つまり、（如来の利他の[42]）功（と自利の）業は尽きることがないから（常に変わらないのであり、ますます堅固となるの）である。（すなわち、如来の）功業は尽きることがないから、（過去の功業は）過去にあっても、変化し（て無くなることは）ない。変化し（て無くなることが）ないから遷り変わることはない。遷り変わることがないからこそ、（如来の功業は）湛然として（常にあり、ますます堅固なものとなって）いることが明らかなのである。

だから、経に「（水火風の）三災が（天地に）遍満しても、行業は湛然として（存在して）いる[43]」というのである。その言葉は信じることができる。なぜならば、果は因とともにあるのではなく、因によって果となるのである。因によって果となるのであるから、（果があれば）因は過去に滅してしまうのではない。果が因とともにあるのではないから、因は（過去に在って）現在（の果）には来ていない。因が滅してもいず、来てもいないのであるから、ものが遷り変わらないという意味は明らかである。いまさらどうして、（ものが）去り行くとかとどまっているとかということに戸惑ったり、（ものが）動いているとか静止しているとかということにためらったりするのであろ

うか。してみると、天地が覆っても、（ものが）静止していないと考えてはならない。洪水が天にまであふれても、（ものが）動いていると考えてはならない。もし神が（変化している）ものそのものと一つになることができたならば、（物不遷の理は）長い時間を費やすことなく理解できるであろう。

不真空論第二

そもそも至虚無生（一切は空にして実体がない）ということは、思うに、これは般若という玄妙な鏡に映し出された物の本質的なあり方であって、ありとあらゆるものの究極のすがたである。（したがって）自ら聖人の智慧（般若）に特に通達した者でなければ、どうして精神を有無の領域にはたらかせて、これに適合することができようか。だから、道を極めた者は、精神が究極のところに達していながら、それでいて、そこにとどまるということもない。また、耳や目によってあらゆるものを視聴しながら、しかも視聴したものに何ら制約されることもないというのは、実にあらゆる存在は自ずから空であることにそのまま適合しているからなのである。だから、物そのものは、道を極めた者の心を妨げることはできないのである。

したがって、聖人は本来の心のあり方に則って自然に理に契う(かな)のであるから、いかなる妨げにあっても通じないということはないのである。万物の根源となる力(44)を明らかにして、ものの変化を観察する(45)のであるから、いかなることに出遇っても順応し適合するのである。いかなる妨げがあっても通じないということがないので、混沌とした現象世界にあっても、常に純粋な真理を見失わないのである。いかなることに出遇っても順応し適合するのであるから、物に触れてしかも常に物と一

体なのである。
このようであるから、万物のすがた形はさまざまに異なっているけれども、物そのものは本来異なったものではないから、万物のすがた形は本当のすがたではないとわかるのである。万物のすがたは本当のすがたではないから、それがすがたであるといいながら、すがたではないのである。であるから、万物と自己とは根源が同じなのである。[46]是と非も源は一つなのである。この真理は奥深く玄妙であり、多くの人びとにとって理解し難いものである。だから、この頃行われている議論においても、空の問題になると、いつも意見が分れるのである。
そもそも異なった見方のものが同じ結論に至ろうとしても、どのようにして一致点を見出すことができようか。だから、いろいろな学説[47]がつぎつぎと現われてくるけれども、(それらの学説は)本質的に一致していないのである。それらの学説は何かというと、(たとえば)心無説[48]は、万物に対して心を無にすることであるが、万物が決して無いということではない。この説の長所は心の静けさを得る点にあって、短所は万物が空であることを見失っている点にある。
即色説[49]は、物質はそれ自体で物質となるのではないから、物質とはいっても物質そのものではないと論じている。そもそも物質という以上、他のものと無関係に物質が存在しなければならない。物質を物質とするものがあって、はじめて物質となるのであろうか。この説は、ただ物質はそれ自体で物質となるのではないということを理解するだけで、物質が実は非物質であること(つまり無

自性空の非物質がそのまま物質である）という点をなお理解していないのである。
本無説[50]は、無に偏った見方をして、なにかといえば無に結びつけて考える。だから、非有といえば、有が無いことであり、非無といえば、無もまた無いということである。このように経典に（非有・非無といっている）本来の趣旨を考えると、ただ非有というのは真の有ではなく、非無というのは真の無ではないということなのである。いったいどうして非有は有が無いということで、非無は無が無いということになろうか。これはただ無を好むにすぎない議論である。どうして事実に順応し、事物に即応した心であるということができようか。
そもそも物という名によって物が物となるのであるから、物と名づけられてはじめて物となるのである。物の名をもって本来物でないものを物とするのであるから、物とはいっても物ではない。物というのは名称が与えられたとしても、それがそのまま真実を表わしているのではない。名称というのは、物に与えられてはいても、それがそのまま真実をいっているのではない。だから、真理は概念の世界をまったく離れているのである。どうして文字や言葉によって言い表わすことができようか。とはいえ、私は黙っているわけにもいかない。そこでいささか言葉を借りて、これについて述べてみることにしたい。試みにこれを論ずれば次のようになる。
『大智度論』には「あらゆるものは特質があるのでもなく、また特質がないのでもない[51]」といっており、『中論』には「あらゆるものは存在するのでもなく、存在しないのでもない[52]」といっている

のは、最高の真理である。そこで存在するのでもなく、存在しないのでもないということを探求してみると、どうして万物を排除し[53]、目や耳を閉ざし、すべてを影も形もない空虚なもの[54]とみなして、はじめてこれを真理というのであろうか。実際考えてみると、物のあるがままの状況に順応しているのであるから、物も真理に背くということがないのである。世俗にもそのまましたがい、勝義にもそのまましたがうのであるから、真理は（状況に応じて）変化することがない。真理は変化することがないから、物は存在しないとはいっても（世俗の立場では）存在するのである。真理に背くことがないから、存在するといっても（勝義の立場では[55]）存在しないのである。存在しないというのは、勝義の立場で存在しないのである。存在するというのは、世俗の立場で存在するのである。

このようであるから、物が存在しないというのではない。物は実体として存在するものではない。物は実体として存在するものではないから、どのような物を指して物というのであろうか。だから、『維摩経』には「物質は本質的に空であって、物質が消滅してはじめて空になるのではない[56]」というのである。

以上によって明らかなように、聖人の万物に対する態度は、万物が本来空であるという事実にしたがうのである。どうして有とか無とかに分けて物のあり方を理解しようとするのであろうか。そこで、『維摩経』にも病気で床に臥したとしても、それが真の病気でないという物語があり[57]、『超日明三昧経』にも（四大は）そのまま空であるという表現がある[58]。だから、仏典はそれぞれ表現が異

なっているけれども、これらを貫いているものは一つである。

また、『放光般若経』では「最高の真理にあっては完成される何物もなく、獲得される何物もない。世俗の真理にあってこそ完成があり、獲得がある」[59]といっている。獲得があるというのは、獲得されるものがないという真実に対する仮りの名称であり、獲得されるものがないというのは、獲得があるということの本当の名称である。(獲得されるものがないというのが)真実の名称であるから、真実とはいっても実際に存在するのではない。(獲得があるというのが)仮りの名称であるから、仮りのものであるとはいっても存在しないわけではない。

したがって、真実であるといっても決して存在するというのではなく、また仮りのものであるといっても決して存在しないというのではない。この二つの言葉は、もともと一つのものではないが、この二つの道理はもともと異なっているものではない。だから、『大品般若経』には「勝義の真理と世俗の真理とは違いがあるのでしょうか。答えていう、相違するものではない」[60]といっている。この経典は、ただ勝義の真理は存在しないということを明らかにし、世俗の真理は存在しないのではないということを明らかにしているのである。どうして真理が二つあるからといって、物にも二種類のものがあることになろうか。

だから、すべての存在はそのものが存在するのではないという理由があり、また存在しないものでもないという理由があるのである。そのものが存在するのではないという理由があるから、存在

するとはいっても存在するのではない。また、そのものが存在しないものでもないという理由があるから、存在しないとはいっても存在しないのではない。存在しないとはいっても存在しないのではないから、この存在しないということはまったくの虚無をいうわけではない。存在するとはいっても存在するのではないから、この存在するということは真実の存在ではない。たとえ存在するといっても真実のあり方そのものではなく、存在しないといっても何もなくなってしまうものではない。だから、存在するとか存在しないとか、その呼び名は違ってもその意味するところは一つなのである。

だから、『維摩経』の中で（宝積）童子は感嘆して[61]「物は存在するのでもなく存在しないのでもなく、因縁によってあらゆるものが生まれると（仏が）説かれた」[62]といっている。また、『瓔珞経』には「法輪を転ずるというのは、法輪が転ずるのでもなければ、転じないのでもない。これを転ぜられることがないのに転ずるというのである」[63]といっている。このことは多くの経典の隠された真意である。

それはなぜかというと、もし物が存在しないものであるとすると、邪見（物が虚無であるとする誤った考え）も間違いではなくなるし、もし物が存在するものであるとするならば、常見（物が恒久不変であるとする誤った考え）も正しいこととなるからである。しかし、物は存在しないのではないから、邪見は誤りである。物は存在するのではないから、常見は正しいとはいえないのである。であ

るから、物は存在するのでもなく、存在しないのでもないというのは、まさに真理を述べた言葉である。だからこそ、『道行般若経』には「心は有るのでもなければ無いのでもない」[64]といっており、『中論』には「あらゆるものは、因縁によって生じているから存在するのでもなく、縁起であるから存在しないのでもない」[65]といっている。筋道を立てて考えてみると、まったくその通りなのである。

どうしてかといえば、もし存在するものが絶対の存在であるならば、その存在は本来常に存在しているはずである。どうして条件が整うことによって、はじめて存在するのであろうか。たとえば、かの（老子の説く）絶対の虚無[66]の場合には、無は本来どこまでも無でしかない。どうして条件が整うことによって、はじめて無となることがあろうか。もし存在が本来常に存在しているのではなく、一定の条件が整うことによってはじめて存在するというのであれば、存在するものは絶対の存在ではないということが理解されるのである。存在が絶対の存在でないとすれば、それは存在するものであっても存在するということはできないのである。存在しないのではないというのは、もし虚無であればまったく変化することがないのである。これを存在しないというのである。万物がもし存在しないのであれば、万物は生じるはずはないのである。万物がもし生じているならば、存在しないということはありえない。

これによって、万物が一定の条件によって生起しているのであるから、存在しないのではないと

いうことは明らかである。
だから、『大智度論』には「あらゆるものは、さまざまな依存関係によって存在しているともいえるし、あらゆるものはさまざまな依存関係によって存在していないともいえる。あらゆる存在していないものもさまざまな依存関係によって存在しているともいえるし、あらゆる存在するものもさまざまな依存関係によって存在していないともいえる[67]」といっている。
このような存在と非存在に関する議論を見極めてみると、どうして単なる逆説とだけいえるであろうか。もし存在するというのであれば、これはあくまで存在であって、非存在とはいえない。また、もし存在しないというのであれば、これはあくまで非存在であって存在とはいえない。存在するというのは、仮りに存在するということによって、それが非存在ではないということを明らかにし、仮りに存在しないということによって、それが存在ではないということを述べようとするのである。これは一つの事柄に対する二つの言い方に過ぎない。その表現だけから見ると異なっているように見えるかもしれない。もしそれが同一の事柄であることを理解すれば、表現上の相違があっても同じでないということはないのである。
そうだとすると、あらゆるものは、必ずそれが存在ではないという理由があるから、存在するということはできないのである。同時にまたそれが非存在ではないという理由があるから、存在しないということもできないのである。なぜならば、もしそれが存在しているといおうとしても、その

存在は真の存在ではない。また、もしそれが存在していないといおうとしても、事物は現に目の前にある。事物が現に目の前にある以上、存在していないとはいえない。真の存在ではない以上、実体をもった存在ではない。かくして「不真空」という言葉の意味もここに明らかである。

だから、『放光般若経』には「あらゆるものは仮りに名づけられたものであって実体はないのである」[68]といっている。たとえば、それは幻術によって現わし出された人間（幻化人）のようなものである。おている。幻化人というものが存在しないのではないが、幻化人は本当の人間ではないのである。およそ、物の概念によって物を求めると、物にはそれに相当する実体はないのである。物によって物の概念を求めると、概念には物の実体を得るはたらきはないのである。物にその概念に相当する実体がなければ、それは物ではない。概念にその物の実体を得るはたらきがなければ、それは概念ではない。したがって、概念は実体と相応しないし、実体は概念と相応しない。すなわち、実体も概念もお互いに相応しないのである。いったい万物はどこにあるのであろうか。

だから、『中論』には「彼れ此れの区別はない」[69]といっている。けれども、人は此れを此れとし、彼れを彼れとしており、また別の人は此れを彼れとし彼れを此れとしている。このように彼れと此れという概念はそれぞれ一つのものを指しているのではない。しかし、この道理を理解できないものは、必ず一方に決めようとするのである。であるから、彼れと此れとの区別ははじめからあるのではないが、道理を理解できないものは、はじめからあると考えているのである。すでに彼れと此

れとの区別がないということを理解したならば、いったいどのようなものが存在するといえようか。
だから、万物は真の存在ではなく、長いこと仮りに名づけられてきたものであることが知られる。
だから、『成具経』には「強いて名づける」という表現があり[70]、『荘子』には「指」や「馬」に仮託した比喩がある[71]。このようなわけであるから、深遠な言葉はどこにでも存在しているのである。
だから、聖人はあらゆる変化に対応しながら、しかも変化することなく、あらゆる惑いを経験しながら、しかも常に道を踏みはずさないのは、聖人は万物がそれ自体空であるという道理に達しているからであって、空に仮託して万物を空とするのではないからである。
だから、『放光般若経』に「世尊よ。実にすばらしいことである。究極の真理が、そのままあらゆる存在を成り立たせている[72]」といっているのである。真理がそのまま存在を成り立たせているのであるから、存在の成り立つところがそのまま真理なのである。そうであるならば、道(さとり)はどうして遠くにあるといえようか。あらゆることがすべて真理である。聖人はどうして遠くにいるといえようか。この道理を体得すれば、そのまま聖人の境地である。

般若無知論第三

そもそも般若[73]という空寂にして奥深いものは、まさしく三乗[74]の教えの根本である。まことに真実にして一なるものであって、差別のないものである。それにもかかわらず長い間、誤った解釈が多く出されて混乱を招いている。

天竺の沙門[75]に鳩摩羅什[76]という方がおられた。幼いときから大乗の教えに従って[77]、その教理を研鑽し、ただ一人言葉や形にとらわれることなく、通常の感覚ではとらえることのできない境地[78]を見事に体得したのである。彼の国[79]で外道[80]の学説をことごとく論破し、正しい仏法の風を起こして東方に送られた。まさに教えの燭を異国に伝えようとしたにもかかわらず、その光を涼州[81]の地にしばらく匿さざるを得なかったのは、教えはやみくもに伝わるのではなく、伝わるには必ずそれだけの理由があるからである。

弘始三年（西紀四〇一年）という丑年の丑月にあたる十二月に[82]、秦は（後涼に）[83]進攻するという企てに乗じて、師（鳩摩羅什）を得て長安[84]にお迎えしたのである。これを考えるに、（『般若経』で説かれる）北方で（仏法が栄えるという）予言[85]がその通りになったのである。

大秦国の天王[86]（姚興）は、その政道が、古来の聖王が国を開いた理念に合致し、その威徳は千年

の後までも恩恵を及ぼすものである。あらゆる政務を巧みに処理し[87]、常に仏の教えの弘通に努めておられる。まことに末世の人びとが天とも仰ぐ方であり、釈迦が遺された教えの盛衰はひとえに彼にかかっているのである。

羅什が長安に迎えられたとき、王は仏法の教理に通じた学問僧五百人余りを逍遥園[88]の訳場に集め、王自らも以前に漢訳された経文を手にとって、羅什と大乗経典の翻訳について種々検討されたのである。このように王が手掛けられた事業は、どうしてこの時代だけの利益であろうか。むしろ、未来永劫にわたって人びとを導く指針となるものである。

私は才能も学識も乏しいのであるが、かつてこの晴れがましい訳場の場に加わることができたのである。思うに、これまでに聞いたことのない般若の要義を羅什が王に申し上げたのは、実にこのときに始まるのである。しかしながら、聖人の智慧（般若）は幽玄微妙であって、その奥深さは測り知ることができず、すがたもなく、名もなく、言葉や形でとらえることのできないものである。このような言葉や形にならない聖人の心の中を窺い知ろうと試みて、あえて妄言に託して述べるのである。どうして聖人の心を説明することができるといえようか。試みにこれを論じてみよう。

『放光般若経』には「般若はいかなる特徴もなく、生じたり滅したりする特徴もない[89]」といっており、また『道行般若経』には「般若は何ものも知覚することがなく、何ものも見ることがない[90]」といっている。ここに般若の洞察のはたらきを述べながら、しかも般若には特徴もなく、知覚もない

といっているのはどういうことであろうか。やはりそこには特徴のない知覚、知覚することのない洞察のはたらきがあることは明らかである。なぜならば、そもそも知覚できる対象があるということは、これに対して知覚できない対象もあるということである。一方、聖人の心は、もともと知覚することがないから、知覚できない対象もないのである。このような知覚することのない知を一切を知る智慧というのである。だから、『思益梵天所問経』には「聖人の心は知られる何ものもなく、知られない何ものもない[91]」といっている。まったくその通りである。

だから、聖人は自己の心を空無にすることによって、智慧による洞察力を充実させるのである[92]。四六時中（ありとあらゆる一切のものを）洞察していながら、なおかつ、いまだかつて（固有のものを）知覚したことはない。それだからこそ（聖人は自らの）輝きを暗くし、光を覆い隠し、空なる心に深遠な真理が映し出されるのである。その智慧を隠し、才智を塞ぐことによって、ただ一人微かで深遠な真理を悟るのである[93]。

そうであるとすれば、（聖人の）智慧には微かで深遠な真理を見極め、映し出すはたらきがあるが、（対象を）知覚するということはない。（聖人の）心にはあらゆる機会に適応するはたらきはあるが、それを思慮しとらわれるということがない。心がこのように思慮しとらわれることがないから、（聖人は）世間の外に超然としていることができるのである。智慧は（固有の対象を）知覚することがないから、はるかに事象を超越して洞察することができるのである。智慧は事象を超越し

ているといっても、もとより事象そのものがないわけではない。こころは世間の外に超然としているといっても、絶えずこの世間の中にあるのである。だからこそ、この世間を見わたして、その変化に順応し、臨機応変に万物に接して止むことがないのである。どんなに微かなものでも察知しないものはなく、しかもその洞察は跡をとどめることはない。これがとりもなおさず対象を知覚することのない智慧によって知ることであり、聖人の心が会得するところなのである。

そうであるから、この（聖人の智慧という）ものは、真実ではあるが存在するのではなく、空なるものであるが存在しないのではない。現に存在してはいるが説明することのできないものは、ただ聖人の智慧だけではあるまいか。なぜならば、それが存在するといおうとしても、形もなく名称もない。また存在しないといおうとしても、聖人はこれによってはじめて霊妙なのである(94)。聖人はこれによって霊妙であるからこそ、これは空でありながら一切を洞察するはたらきを失わないのである。形も名称もないから、一切を洞察するはたらきはあっても空であるから、（万物と）交わっても変化することはないのである。空であっても一切を洞察するはたらきを失わないから、変化してあらゆるものに対応するのである。だから、聖人の智慧のはたらきは、いまだかつて一瞬たりとも止むことはなく、これをすがた形としてとらえようとしても、一時的にさえ把握することはできないのである。

そこで、『維摩経』で宝積は「（仏は）心や意識のはたらきをなくして、しかも、現にはたらいて

いる[95]」といっているし、『放光般若経』には「（仏は）悟りの境地を離れないままで、種々の教えを説く[96]」ともいっている。したがって、仏の説かれた教えは数多くあるが、その趣旨は一つなのである。

だから、般若は空でありながら一切を洞察し、真理は空でありながら洞察されるのである。万物の変化はそのまま不変であり、聖人は何ら為すことがなくして、あらゆるものに対応しているのである。これは知覚することなくして、しかも自ずから洞察し、為すことなくして、しかも自ずから為すこととなのである。この他にどのようなことを知り、何を為すのであろうか。

ある人が批判していうには、そもそも聖人は、真理にかなう心がきわめて明らかで、あらゆる物をひとつひとつ洞察し、その対応には限りがなく、自在におもむいてすべての事象に適応するのである。あらゆる物をひとつひとつ洞察するから、すべてを知って遺漏がなく、自在におもむいてすべての事象に適応するから、すべてに適応して機会を逸することがない。すべてに適応して機会を逸することがないから、適応すべきものには常に適応し、すべてを知って遺漏がないから、知るべきことは常に知るのである。知るべきことは常に知るのであるから、聖人はいたずらに知るというのではない。適応すべきものには常に適応するのであるから、聖人はいたずらに適応するというのではない。

（このように聖人には）知ることもあり、適応することもある。それにもかかわらず、知ることが

なく適応することがないというのは、どういう意味であろうか。もしそれが知ることをなくし、適応することを捨てるということならば、それは聖人が知ることや適応することに私意をはさまないということであって、それによってかえって聖人が知り、適応するということが成り立つのである。(97)これは聖人自ら知ることに固執しないということはできても、しかし、どうして知ることがないといえようか。

答えていう、そもそも聖人の（智慧の）功徳は、天地のそれよりもすぐれていて、しかも世間でいう仁ではなく、(98)（その一切を洞察するはたらきは）日月が（万物を）照らす明るさよりもなお明るく、それでいて（個々の対象を知覚しない点で）いよいよ昏いのである。どうして木や石のようにその懐を無にして、それをもって無知であるといえようか。実に（聖人が）世間の人と異なるのは、（その）霊妙な智慧のはたらきによるからである。世間的な事象によって聖人を理解することはできないのである。

あなたの考えでは、聖人は自分ではその知を自覚することはないが、聖人には決して知がないのではないと解釈しようとしている。それはかえって聖人の心に背き、経文の趣旨を失うことになる。なぜならば、『大品般若経』に「まことの般若は虚空のように清浄であり、知ることもなく、見ることもなく、はたらきもなく、対象もない」(99)といっている。だから（聖人の）知は本来的に無知なのである。どうして反省した上ではじめて無知だといえようか。

もし般若が有知であるけれども本質的に空であるから清浄であると称えるならば、惑と智との相違を論ずることができなくなる。三つの根本的煩悩[100]（貪（むさぼり）・瞋（いかり）・癡（おろかさ））や四つの誤った見解[101]（常・楽・我・浄に対する執著）もすべて清浄なものになってしまう。どうしてただ般若のみを尊ぶことができようか。もし（般若によって）知られる対象（が清浄であること）によって般若を（清浄なものであると）称えるのであれば、知られる対象は般若ではなく、知られる対象はそれ自体でもとより常に浄らかなものである。したがって、般若は決して浄らかなものであるとはいえなくなるのである。また清浄であるということによって般若を称える理由もないのである。

しかしながら、『大品般若経』に「般若は清浄である」といっているのは、まさに般若の本質が真に清浄であるから、本来対象にとらわれる知覚ではなく、本来対象にとらわれる知覚ではないから、知と名づけることができないからである。どうしてただ（木石のように）まったく知るはたらきがないことだけを無知といおうか。（般若の）知そのものが無知なのである。だから、聖人は無知の般若によって、すがた形のない真理を洞察するのである。真理は兎や馬の渡河のように[102]不完全なものではなく、般若はその真理を余すところなく映し出すのである。だから、万物に適応してまちがうことがなく、正しく適合しても価値判断をすることがない。ひっそりとして何も知ることがなく、それでいて知らないことは何もないのである。

ある人が批判していうには、そもそも物は、それ自体ではよく理解することができない。だから、

それに名前を与えることによってその物を理解するのである。物自体は名前と同じではないが、結局、名づけることのできる物があって、それにこの名前を当てるのである。したがって、名前によって物を追求すれば、物は隠れようもないのである。

しかしながら、あなたの説では「聖人の心は無知である」といい、また「知らないことは何もない」といっている。私が思うに、無知は決して知ではないし、知は決して無知ではない。これは概念を扱う場合の共通の理解であり、言説をなす場合の本来の意図である。しかし、あなたは聖人の心において（無知と知が）一つでなければならないとして、かえって論旨に矛盾をきたしている。文献によっても現実に照らしても、あなたのいうようなことは到底認められない。なぜならば、もし知が聖人の心の本質であるとするならば、無知を論ずる余地はない。反対にもし無知が聖人の心の本質であるならば、知を論ずる余地はない。もし知と無知の二つとも聖人の心の本質でないとするならば、もはや何も論ずる余地はないであろう。

答えていう、経典には「般若の意味は、名づけようもなく、説きようもなく、存在するものでもなく、存在しないものでもなく、実体があるわけでもなく、空無なものでもない。空無でありながら洞察するはたらきを失わず、洞察するはたらきがありながら空無であることを失わない」[103]といっている。これは名づけようのないものなのである。だから、言葉によって表現することができないのである。言葉で表現することができないといっても、言葉を用いなければ他に伝えることができ

ない。したがって、聖人はたえず教えを説いても決して何も説いていないのである。[104] いま、試みにあなたのために敢えて言葉を造って、[105] これについて述べてみよう。

そもそも聖人の心というものは、微かで奥深く、すがた形のないものであるから、存在するということはできない。しかしまた、この心をはたらかせてますます修行に励むのであるから、心が存在しないということもできない。[106] 存在しないということができないから、聖人の智は存在するのである。存在するということもできないから、概念ではとらえられないのである。だから、知といっても世間一般にいう知ではなく、これによって般若の洞察するはたらきを理解させようとするのである。（したがって）それは知でもなく、かといって不知というのでもない。これによって般若のあり方を明らかにしようとするのである。般若のあり方を明らかにすると、存在しないとはいえないし、般若の洞察するはたらきを理解すると、存在するとはいえない。存在するのではないから、知でありながら無知なのである。存在しないのではないから無知でありながら知なのである。だから、知はとりもなおさず無知であり、無知はとりもなおさず知である。知と無知と言葉が異なるからといって、聖人の心にあってはこの二つは異なるわけではない。

ある人が批判していうには、そもそも真理というものは奥深くとらえがたいものであり、智慧によらなければ理解されない。実に聖人の智慧のはたらきは、このことによって明らかである。だから、経典には「般若が得られなければ、真理を理解することはできない[107]」といっている。したがっ

て、真理は般若の対象である。対象があるという点で智慧を考えれば、智慧はまさしく知ることである。

答えていう、対象があるという点で智慧を考えれば、智慧は知ることではない。なぜならば、『放光般若経』に「物を対象として知識が生ずるのではない。これを物を見ないというのである[108]」といい、また「五種の構成要素（色・受・想・行・識）が清浄であるから般若は清浄なのである[109]」といっている。この場合、般若は知るものであり、五種の構成要素は知られるものである。知られるものは対象である。

ところで、知ることと知られることとは相い伴って存在し、相い伴って存在しない。相い伴って存在しないから物が存在するとはいえないし、相い伴って存在するから物は存在しないとはいえない。物が存在しないとはいえないから物が対象となるのである。物が存在するとはいえないから、物が対象となることはない。対象となることはないから、智慧が対象を認識したとしても知ることではない。対象となるのであるから知識と対象とは相い由って生ずるのである。

このように知とか無知というのは、知られるもの（の有無）によって決まるのである。なぜならば、そもそも知とは知ることと知られるものによって物事を把握するのであるから、知というのである。真理はそれ自体すがた形がないのであるから、真実の智慧はどのようにして知るのであろうか。なぜならば、そもそも知られるものは、常に知られるものとして存在するのではなく、知られ

るものは知ることから生ずるのである。知られるものは知ることから生じ、知ることもまた知られるものから生ずるのである。だから、知られるものは（知ることと）相い由って生ずるのである。相い由って生ずるのであれば、条件によって生じたものである。条件によって生じたものであるから、真実のものではない。真実のものではないから、真理ではない。だから、『中論』に「物は依存関係によって存在するのであるから、真実のものではない。依存関係によって存在するのではないから、真実のものである[110]」といっている。

いま真理は真実のものである。真実のものは条件によって存在するのではない。真実のものは条件によって存在するのではないから、（真諦の立場では[111]）いかなるものも条件によって生ずることはない。しかし、『般若経』には「いかなるものも条件によらないで生ずることはありえない[112]」といっている。したがって、真実の智慧が真理を洞察するといっても、何か知られるものがあるわけではない。智慧によって知られるものがないとすれば、この智慧はどのようにして知るのであろうか。しかるに智慧は無知ではない。ただし真理が知られるものではないから、真実の智慧もまた知ることがないのである。にもかかわらず、あなたは対象によって智慧を考えようとしているので、智慧が知ることであると思い込んでいる。対象はそれ自体で対象となるのではない。いったいどこに知が得られるのであろうか。

ある人が批判していうには、あなたが「（対象）に執著しない」といわれるのは、（般若の智慧

は）知ることがないから（対象に）執著しないのか、それとも（対象を）知った上で（対象に）執著しないとするのであろうか。もし知ることがないから（対象に）執著しないというならば、聖人の智慧の昧（くら）いことは、暗夜の眼のようで黒白の区別すらつかないのではあるまいか。もし（対象を）知った上で（対象に）執著しないというのであれば、（対象を）知ることは（対象に）執著しないことと異ならないことになるであろう。

答えていう、（聖人は）知ることがないから（対象に）執著しないわけではない。また（対象を）知った上で（対象に）執著しないわけでもない。（聖人の）知ることは、そのまま（対象に）執著しないことであるから、（対象に）執著することなく知ることができるのである。

さらに批判していうには、あなたが「（対象に）執著しない」といわれるのは、確かに聖人の心は物として把握しないから、（対象に）執著して惑うことがない。[113]しかし、執著しないのであれば、（対象を）特定できない。特定できないならば（名称を）与えることができない。誰が聖人の心という名称を与え、その聖人の心が知らないことがないということができようか。

答えていう、その通りである。しかしながら、（対象を）特定できず、名称を与えることもできないというのは、そもそも名称を与えることができないからこそ、いかなるものにも名称を与えることができるのである。（対象を）特定できないからこそ、いかなるものも特定しうるのである。いかなるものをも特定しうるのであるから、特定できるのであり、特定できないのである。いかな

るものにも名称を与えうるのであるから、名称を与えることができるのであり、名称を与えることができないのである。だから、『放光般若経』に「あらゆる現象をすべて見ていながら何一つ見ていない[114]」というのである。

ある人が批判していうには、聖人の心は、（対象を）特定することができないわけではない。実に特定すべき（対象が）特にないからである。しかし、特定すべき（対象が）特にないからといっても、だからこそ特定できないものを特定する必要がある。そこで、経に「真理には特徴がない」といっているのである。だから、般若は知ることがないというのは、実のところ般若は特徴のあるものを知ることがないということなのである。もし特徴のないものを特徴のないものとしてみるならば、どうして（特徴のない）真理を知ることに障害があろうか。

答えていう、聖人には特徴がないということすらない。なぜかといえば、もし特徴のないものを特徴のないものとしてみるならば、特徴のないことが特徴になってしまう。単に有なるものを捨てて無なるものに向かうにすぎない。たとえば峰から逃れて谷底に行くようなものである。いずれにせよ、問題が解決したことにはならない。だから、聖人は有なるものに処して有にとどまらないし、無なるものに在って無にとどまることもない。有なるものにも無なるものにも執著しないけれども、かといってそれを捨ててしまうのでもない。だから、聖人は俗世間にも順応し[115]、五種の世界を輪廻しながら[116]、（心は）澄み切って影すらなく自在に往来するのである。（俗世間にいながら聖人の心

は）いかなる執著も持たず、何ら為すことなくして、しかも為さざることはないのである。(117)

ある人が批判していうには、聖人の心は知ることがないといっても、しかし、その（万物に対する）適応の仕方には誤りがない。したがって、応ずべきものには応じ、応ずべきでないものはそのまま残しておくのである。そうしてみると、つまり聖人の心は、ある時には生じたり、ある時には滅したりすることになるが、はたしてこれでよいのであろうか。

答えていう、生滅というのは、生滅する心である。聖人は無心であるから、生滅など起ころうはずがないのである。しかし、（無心とは単に）心が無いのではなく、ただ心を心としてはたらかせないだけである。同様に（万物に対して）適応しないのではなく、ただ適応を適応としてはたらかせないだけである。だから、聖人の適応の仕方は、誤りがなく、あたかも四季の推移のようなものである。ただ空であることがその本質なのである。したがって、生ずるともいえないし、滅するともいえないのである。

ある人が批判していうには、聖人の智慧の無と惑者の智慧の無とは、どちらも生じたり滅したりすることがない。それでは何によってこれを区別するのであろうか。

答えていう、聖人の智慧の無は無知（知ることが無いこと）であり、惑者の智慧の無は知無（無を知ること）である。ともに無であるという点では同じであるが、無とされる理由が異なっている。なぜならば、聖人の心は空無にして静寂であるから、知ることが無くして無とされるのである。だ

から、知ることが無いという意味であって、無を知るということではない。一方、惑者の智慧は知ることがあって無とされるのである。だから、この場合は無を知るという意味であって、知ることが無いというのではない。知ることが無いというのは、すなわち般若の無であり、無を知ることは、すなわち真諦の無である。

したがって、般若（の無）と真諦（の無）とは、作用の面からみれば、同じようでありながら異なっており、本質の面からみれば、異なっているようでありながら同じである。同じであるから（両者を）あれこれと区別することもできないし、異なっているから洞察するはたらきがないわけではない。だから、（両者を）同じ面から取り上げれば、異なるものも同じになり、異なる面から取り上げれば、同じものも異なってしまうのである。そうすると異なっているともいえないし、同じであるともいえないのである。

なぜなら、内には比類なきすべてを鑑す光明（般若）があり、外にはあらゆる存在が真実（真諦）として現れている。あらゆる存在が真実であるといっても、（般若の光明によって）洞察されなければ、これを得ることはできない。内と外とが相俟って始めて般若の洞察作用がはたらくのである。これがつまり聖人の智と惑者の智を同一視できない作用の面である。また内には洞察するはたらきがあるといっても知ることがなく、外には真実が存在するといってもすがた形がない。内と外とが寂然として相いともに無なのである。これがつまり聖人の智と惑者の智を区別できない本質の面で

ある。

したがって、経に「あらゆる存在は異ならない[118]」といっているのは、鳧（の短い脚）をつぎたし、鶴（の長い脚）を截ち切ったり[119]、獄を夷らにし、壑を埋めたりして、そうした上で異なることがないといっているのではない。実際、異なって現れているものを異なっているものとしてみないから、異なっていても異ならないのである。だから、経に「実にすばらしいことである。世尊は、異なることのない存在について、あらゆる存在は異なると説かれたのである」といい、また「般若とあらゆる存在とは、同じものでもなく、異なったものでもない[120]」といっている。まことにその通りである。

ある人が批判していうには、あなたの説では「作用の面からみれば異なっており、本質の面からみれば同じである」といわれるが、まだよく理解できない。はたして般若の内に作用と本質の区別があるのであろうか。

答えていう、作用はすなわち本質であり、本質はすなわち作用である。作用と本質はもともと一つのものである。（両者は）同じものから出ているにもかかわらず、名称を異にするのである[121]。決して作用を欠いた本質が作用の主体となることはないのである。したがって（聖人の）智慧が昧ければ昧いほど、その洞察作用はますます明らかになり、（聖人の）神が静かであればあるほど、その適応の仕方はますます活発になるのである。どうして明るさと昧さ、動と静とが互いに異なった

ものであるといえようか。だから、『成具経』に「為すことなくして為すにまさる」[122]といっており、宝積童子も「思うこともなく知ることもないが、知覚しないのではない」[123]といっている。これこそが精神を窮め智慧を尽くし、言外の意味を極めた論議である。この経の明文によって聖人の心を理解することができるのである。

般若無知論を終わる。

劉遺民書問附

遺民(124)合掌。近頃あなたの名声を承り、遥かに敬慕の念を寄せております。年の暮れもせまり、寒さ一段と厳しき折柄、いかがお過ごしでしょうか。お便り申し上げることもままならず、ますます思いをつのらせるばかりです。私は病の身を草庵に横たえ、常に療養につとめておりますが、(このたび)慧明上人(125)が北地を訪れることになり、ようやくお便り申し上げることができます。昔の人は遠く離れていても、心まで離れてしまうのではなく、お互いに理解しあってさえいれば親しく思えたものであります。私とあなたも住居こそ遥かに隔たって、お会いすることはかないませんが、あなたの教えを慕い、あなたの一つ一つの言葉を心にとどめるにつけ、さらに教えを乞いたいという切ない気持ちが深まるのです。しかし、お会いする手だてもなく、夕陽を望んでは常に嘆き、時とともに敬慕の念を懐くばかりであります。もしこちらに旅行する人でもあれば、その折に教えを承りたいと願っております。また皆様のご繁栄と羅什法師(126)のご健勝を伏してお祈り申し上げます。

僧肇上人、あなたはすぐれた資質を備え、しかもこのようなまたとない法筵(127)に列しておられます。きっと研鑽の成果は目覚ましいものがあったと推察いたします。その点、私などはいつも遠く離れていることを思い、その法座に参加できないことを大変残念に思っております。こちら廬山(128)でも一

同変わりなく規律正しい生活に一層励み、坐禅修行のかたわら、経論について研究したり講論しながら、和気藹々と楽しく過ごしております。

私はすでに、日頃の願いがかなって、このような廬山門下の貴い軌範（おしえ）にふれ、感嘆し、帰依する誠ははっきりと私の心に刻みこまれたのであります。慧遠法師[129]も、日々、つつがなく思索・研究に精進され、日夜怠ることがありません。自らの中に仏陀の教えが深く浸透し、真理によって心を統御するのでなければ、どうして六十を過ぎてなお気力充実してこのような努力をなし得るでしょうか。だからこそ私は彼に深く心をゆだね安んじて、尊敬の念もますます絶大なものがあります。

去年の夏の終わる頃[130]、初めて道生上人[131]に会い、『般若無知論』を見せて頂きましたが、あなたの才智はまことにすばらしく、その趣旨も深く道理にかなっておられます。広く経文を渉猟し、文章も美しく納得できるものであります。私はよくよく味読させていただいて手から離すことができなくなりました。まさにあなたは心を大乗の深淵にひたし、懐（おもい）を幽玄の極致に至らしめたといえるでしょう。もしこの『無知論』の説くところが世に流布するならば、般若に関するさまざまな学説も自ずから統一されることでありましょう。それを思うと本当に喜びに堪えないところであります。

そもそも道理が奥深ければ、それだけ表現も容易ではなく、主張が独創的であれば、それだけ共鳴する人も稀（まれ）であります。実に言葉やかたちの世界を超えるのでなければ、結局、かたちにとらわれて真意に背くことになるのではないでしょうか。思うに「縁を以（もち）いて智を求めるに答えた章[132]」は、

文章も流麗で委曲を尽くし、精緻な論理が展開されており、異論をはさむ余地がありません。ただ愚かな私などには、そのまま理解することは困難であります。それに他にも一、二疑問の点がありま す。いまこれらの点を別記いたしました。どうぞお暇の時に簡単で結構ですから疑問を解いていただけたらと思います。

『無知論』の「序」に「般若の体は、存在するものでもなく、存在しないものでもなく、空でありながら洞察するはたらきを失わず、洞察するはたらきがありながら空であることを失わない[133]」といい、だから、「(仏は)悟りの境地を離れないままで、種々の教えを説く[134]」ともいわれております。また以下の本論でも「(聖人が)世間の人と異なるのは、(その)霊妙な智慧のはたらきによるからである。世間的な事象によって聖人を理解することはできない[135]」といい、また「はたらきはすなわち体であり、体はすなわちはたらきである。(聖人の)神(こころ)が静かであればあるほど、その適応の仕方はますます活発になる[136]」ともいわれております。

そもそも聖人の心は奥深く静寂で、その理解の究極は無に同じであります。(そしてそのはたらきは)疾(はや)くはたらくのではないが自然にはやく、ゆるやかにはたらくのではないが自然にゆるやかであります。したがって、知るはたらきがあっても、静寂な本質を失わないし、本質が静寂であっても知るはたらきを失わないのであります。もとより静寂でないというのでもないし、もとより知でないというのでもありません。ですから、聖人が人びとを導き功徳を積み世間を教化する教えは

あくまで言葉の世界にありながら、言葉を超えたものと一致するのであります。こうしたあなたの説く道理の奥深さは、言うまでもなく、一般にはますます理解しにくいものであります。

もっともいま私が『無知論』の趣旨について疑問といたしますところは、聖人の心の特異な点を考えた場合、心のはたらきを窮め、物事の筋道を極めて、たくまずして真理と冥合するというのでしょうか、それとも心そのものはあるがままで物事と関わりなく、独立で真理と感通するというのでしょうか。もし心のはたらきを窮め、物事の筋道を極めて、たくまずして真理と冥合するのであれば、これは静寂でありながら照らすということであり、つまりそれは定と慧[137]そのものにほかならないでありましょう。またもし心そのものがあるがままで、物事に関わりなく、独立で真理と感通するというのであれば、あらゆる物事との関わりが当然なくなってしまうことになるでしょう。

そもそも心のはたらきは、奥深いものであって、それ自体（万物を）照らすはたらきを持っています。（聖人の）神（こころ）は変化する世界にあって浄らかであり、智慧は他を待たずして、ひとり輝いています。恐らくあなたには深いお考えがあることと思いますが、どうかそれを明らかにしていただきたいのです。

疑問に思うことは、人びとを教化し、物の移り変わりを見るという知のはたらきは、まったくないとはいえない点であります。ところが、あなたは『無知論』で「本来対象にとらわれる知覚ではない[138]」という趣旨のことをおっしゃっていますが、とらわれないということの道理についてはまだ

説明がなされておりません。その点、まず聖人の心が万物に適応する道理を定義していただかなければなりません。それはすがた形のないものを洞察するということでしょうか。それとも、すべての物の移り変わりを見るということでしょうか。もしすべての物の移り変わりを見るというのであれば、それは決してすがた形がないということではありません。もしすがた形のないものを洞察するというのであれば、人びとを教化するということはあり得ないでしょう。人びとを教化するということがあり得ないにもかかわらず、教化の実績があるということは、私にはどうしても理解できません。この点もまたお教えいただければ幸いであります。

『無知論』に「名称を与えることができないからこそ、いかなるものにも名称を与えることができるのである。(対象を)特定できないからこそ、いかなるものをも特定しうるのである。いかなるものをも特定しうるのであるから、特定できるのであり、特定できないのである。いかなるものにも名称を与えうるのであるから、名称を与えることができるのであり、名称を与えることができないのである」[139]といっている。

そもそも、名称を与えることができないから、いかなるものにも名称を与えることができるということは、最高の名称の与え方といえましょう。(対象)を特定できないから、いかなるものをも特定しうるということは、真の特定の仕方といえましょう。(そうであるならば)どうして真の特定の仕方であって、しかも特定できないとか、最高の名称の与え方であって、しかも名称を与える

ことができないということがありましょうか。またどうして「名称を与えることもできるし、名称を与えることもできない」とか、「特定することもできるし、特定することもできない」といえましょうか。もし最高の名称の与え方は、通常の名称の与え方ではなく、真の特定の仕方は通常の特定の仕方ではないというのであれば、それは悟っている者と迷っている者との言うことがもともと異なっているに過ぎないことになります。そういうわけで、(あなたの)『無知論』の趣旨が私には必ずしも明らかではないのです。

どうか重ねて教えを賜り、これらの疑問を解いていただきたくお願い申し上げます。なお、『無知論』が届いた日に、早速、慧遠法師とともに詳しく拝見致しました。慧遠法師もまたよく理解されて得心されました。ただ宗旨の立て方には、それぞれ独自のものがあるようです。その点では必ずしも学理がすべて一致するとは限りません。この頃、(『無知論』を)志ある人びとに広く読んで貰いましたが、多くの人びとから共感を得ました。ただ彼らはあなたに会えないことを非常に残念に思っております。

答劉遺民書

今までお会いしたことはありませんが、お会いしたいという気持ちは常々持っておりました。たまたま慧明上人が来られて、去年十二月付[140]のあなたのお手紙とご質問をいただきました。繰り返し拝読し、しばしの間、お会いしているようで喜びに堪えませんでした。秋風の立ち始める季節となりましたが、いかがお過ごしでしょうか。私の方は病を患い、あまり気分がすぐれません。（とりあえず）この手紙を南に返（る人に託）すこととします。

不悉。

八月十五日[141]。釈僧肇、疏して答う。

（出家と在家と）すがたは異なっていても、お互い心に期することは一つであり、（北と南と）山河を遠く隔てていても、理にかなうならば決して離れてはいません。だから、遥か南の方を望んで想いを馳せ、心のありのままを述べる次第であります。あなたはすでに隠遁[142]の志を遂げて、世俗を超越するという立派なことを示され、専ら人事の外にあって静かに暮らし、心は喜びに満ちたりておられるでしょう。常に講論の集会を開くたびに、そのお言葉はいつも深遠であり、あたかも竹林七賢人の清談[143]にも似て、悠々自適の趣きがあります。あなたとお会いできる日がいつになるかわか

りませんが、どうか十分ご自愛下さい。旅行者のついでがあれば、その都度お手紙をいただければと思います。廬山[144]の僧衆のご無事と、僧俗皆様のご平安とをお祈り申し上げます。

承れば慧遠法師[145]にはご健勝のご様子で、大変うれしく思います。今までじかにお教えいただいたことはありませんが、その高潔な生活態度をいつも心にとどめ、それを見倣うように日夜努めて久しいものがあります。遠公には歳六十を過ぎてなお、気力充実し修行にもますます励まれ、深山に学徒を養成し、幽谷に道を守り、遠近から敬い慕われておられますことは、何とすばらしいことでしょうか。私も常に空の一角に想いを馳せ、雲のはてに心を寄せ、遥かに廬山を望むのですが、尊敬の念をあらわす手だてもなく、まことに深く慨嘆しております。あなたは終日慧遠法師と対談され、心ゆくまで悟りの歓びを満たしておられることでありましょう。

さて当方も一同つつがなく、羅什法師[146]にもお変わりありません。秦王[147]ももとより求道の性質を備えて、天賦の資質は凡俗にまさり、三宝[148]のために城とも塹(ほり)ともなって、仏道の弘道に努めておられます。異国のすぐれた僧侶を、遠方から召されたことによって、霊鷲山[150]の風光が、この地に集められたのであります。領公[151](支法領)が遠く西方に旅行されましたことは、仏教を中国に結びつけ、永遠のかけ橋となりました。西域から帰り、新しい大乗経典二百余部をもたらし、また大乗の禅師一人[152](仏駄跋陀羅)と小乗の法師一人[153](仏陀耶舎)と毘婆沙論の法師二人[154](曇摩耶舎・曇摩掘多)を招くことができました。そこで羅什法師は大石寺[155]で新しくもたらされた諸経典を訳出しておられますが、

そこに説かれる教えは広大で、日々新たな知識を得ております。

大乗の禅師は瓦官寺[156]で坐禅を指導しておられます。数百人の弟子たちは朝早くから夜遅くまで、怠ることなく、なごやかにまとまって、とても喜び楽しんでおります。小乗の法師は中寺[157]で律蔵[158]を訳出しておられます。法師は（戒律について）根本から細かい点にいたるまで精通されており、釈尊当時を髣髴させるものがあります。毘婆沙論の法師は石羊寺[159]で『舎利弗阿毘曇論』[160]の梵本[161]を訳出しておられます。まだ訳了しておりませんが、ときおりその内容を尋ねますと、今まで聞いたことのないことを話されます。私はこの世に生まれて、幸運にもすばらしい機会に恵まれ、こうした盛んな教化の場に参加することができたのです。私自身は釈尊の祇園精舎の法会[162]に列することができなかったにしても、これだけでも思い残すことはありません。ただあなたのようなすぐれた方がこの席にいらっしゃらないのは残念でなりません。

竺道生上人[163]はこの間までここ長安に滞在され、数年間起居を共にしましたが、言葉を交わすたびに、いつもあなたのことを賛嘆しておられました。（最近）上人は訳経活動が終わるのを待たずに南へ帰られましたが、きっとあなたもお会いできたことでしょう。近頃はあなたからのお手紙もなく大変淋しく思っております。折しも威上人[164]が来られて、あなたの『念仏三昧詠』と慧遠法師の『三昧詠』及び「序文」を手にすることができました[165]。これらの作品を見ますと、興趣は高邁で文章も秀麗であります。文章家たちも皆なその美しさを称えています。仏教の教えによくかなってお

り、その深旨にふれる唱といえましょう。あなたと慧遠法師は、しばしば詩作の集いを持たれているに違いありません。それなのにお便りに附けて下さる詩文が少ないのはなぜなのでしょう。

羅什法師は午の年（弘始八年）に『維摩経』を訳出されました。[166] その後、私も聴聞する機会を得ましたが、その合い間に口述されたお言葉を箇条書きに記し、それをもとに注解[167]を作りました。文章は拙いものですが、しかし、その趣旨は羅什法師から承ったものです。いま手紙のついでに一部お送りいたします。お暇な折りにでもご覧になってください。頂戴したご質問は巧みに要点を提示しておられますが、私は郢人のように[168]うまく答えることはできません。私は考えが浅く、また文章もうまくありません。そのうえ究極の真理は言葉で表現することができず、言葉は必ず真理に背きます。どんな言葉を使ったにしても、何を明らかにできるというのでしょうか。しかし、ここではあえて言葉を借りて、お尋ねの主旨にお答えしようと思います。

以下、条記して述べます。

（一）「聖人の心は奥深く静寂で、その理解の究極は無に同じでありま す[169]」。「言葉の世界にありながら、言葉を超えたものと一致するのであります。こうしたあなたの説く道理の奥深さは、言うまでもなく一般にはますます理解しにくいものでありま す[170]」といわれますが、このようにお思いならば、自然に言葉を忘れて心の内に自得し、必ず聖人の心を会得できます。どうして聖人の心と異なる世人の心で、聖人の心を求めることができましょうか。

（二）「私が思いますのに、心のはたらきを窮め、物事の筋道を極めて、たくまずして真理と冥合するのであれば、これは静寂でありながら照らすということであり、つまりそれは定と慧そのものにほかならないでありましょう。またもし心そのものはあるがままで、物事と関わりなく、独立で真理と感通するというのであれば、あらゆる物事との関わりが当然なくなってしまうことになるでしょう(171)」といわれますが、私の考えでは、たくまずして真理と冥合することは、定と慧と名づけることはできません。また物事と関わりなく独立で真理と感通することは、あらゆる物事との関わりが当然なくなってしまうことになるとはいえません。

二つの言葉は異なっていても、聖人の心のはたらきは常に一つであり、私の分別では異なっていても、聖人の心では異なっていません。なぜならば、そもそも聖人の奥深い心は言葉を離れて洞察し、その理解の究極は無と同一であるとあなたはいわれます。すでに無と同一であるという以上、無と同一ということは究極であることにほかなりません。ならばどうして無と同一である究極において定と慧という名称の区別があり得ましょうか。定と慧という名称は、無と同一である究極の外に存在するものではありません。もしその名称が無と同一である究極の中から生ずるというのであれば、たとえ名称は有るにしても、それは無と同一で究極とはいえません。もしその名称が無と同一の究極の外から生ずるというのであれば、その名称は無と同一の究極とは関係がありません。

また聖人の心は微妙でとらえがたく、世間の常識と隔絶しております。しかし、われわれが心に

感ずるときは応えないということはなく、心に会得するときは通達しないということはありません。聖人の心は常にひそかにはたらいており、決して倦(う)むことはありません。だから、どうしてものごととの関わりがなくなってしまうということがありましょうか。いったい心がものを有るとみるのは、ものが有ることを（心がそれを）有るとするからです。しかし、ものが有るといっても、それ自体で有るのでありません。だから、聖人の心はものが有ることを、有るとはみないのです。ものが有ることを、有るとはみないのですから、ものを有るとすることはあり得ません。ものが有るとすることはあり得ないのですから、ものを無いとすることもあり得ません。ものを無いとすることもあり得ないのですから、聖人の心はものを有るともしないし無いともしません。ものを有るともしないし無いともしないのですから、聖人の心は虚空のようなものであります。

　なぜならば、いったいものが有るとか無いとかいうことは、心の影や響であり、また言葉や形というものは、心の影や響によって生み出されたものなのです。（聖人の心は）ものが有るとか無いとかいうことを捨て去っている以上、心に影や響の生ずることもなく、影も響も生じた以上、言葉や形によって推し測ることはできません。言葉や形によって推し測ることができないのであるから、聖人の道(さとり)はいかなる比較をも絶しているのです。聖人の道がいかなる比較をも絶しているのであるから、心のはたらきを窮め、物事の筋道を極めることができるのです。心のはたらきを窮め、物事の筋道を極めることは、つまりたくまずして真理と冥合するということなのです。たくまずして真

理と冥合するという道は拠り所がないということにもとづいています。拠り所がないということは奥深い静けさの中にあるということです。奥深い静けさの中にあるから、道は虚空のような心によって通ずるのです。

たくまずして真理と冥合するのは、物事の筋道を極めることにもとづき、物事の筋道を極めるから、聖人はこの筋道によってあらゆる物事に応ずるのです。物事の筋道によってあらゆる物事に応ずるから、心が動くときは物事と一つになり、虚空のような心によって通ずるから、道は言葉を超えているのです。道は言葉を超えているから、ものが無いといい、心が動くときは物事と一つになるから、ものが有るというのは、ものが実体的に有ると考えている人に対応して、強いてそういったまでで、聖人の心においてはそうではありません。だから、経に「聖人の智は、知ることがなくして、しかも知らないことはなく、為すことがなくして、しかも為さないことはない」[173]といっています。これこそ言葉もなければ形もない、寂滅の道なのです。どうしてものが有れば有るといい、ものが無ければ無いといい、ものが動けば静かでないといい、ものが静かであればはたらくことがないといえましょうか。

しかし、近頃、議論をなすものの多くは、言葉にとらわれて趣旨を理解しようとしております。[174]それはあたかも無限に広がる方形を求めながら、実は有限な四隅にとらわれてしまうことであり、[175]愚かな先入観をもって玄妙な道を指し示すようなもので、自分の考えが必ず道理にあっていると考

えています。だから、聖人に知ることが有ると聞けば、それは心が有ることと思い、聖人に知ることが無いと聞けば、それは大空のように空無なものだと思ってしまいます。

このように有るとか無いとか考えるのは、偏った見方であって、どうして二つの極端を離れた中道[176]といえましょうか。なぜならば、万物はそれぞれ異なっていても、その本質はもとより常に一つであります。だから、物であるということはできないし、物でないということもできません。

物を物であるとするならば、それぞれに対応する名称がいろいろえられます。物を物ではないとするならば、物がそのまま真実になってしまいます。だから、聖人は物を物であるともせず、物を物ではないともしません。物を物であるとしないのであれば、物は有るのではありません。物を物ではないとしないのであれば、物は無いのではありません。物が有るのではないから、それに執著することはありません。物は無いのではないから、それを捨てることはありません。捨てることがないから、物はいみじくも存在し、それが真実なのです。執著することがないから、名称にはもとづくところがありません。名称にもとづくところがないのであれば、聖人は知ることが有るとはいえません。物がいみじくも存在し、それが真実であるならば、聖人は知ることが無いとはいえません。だから、『般若経』に「般若の智慧はあらゆるものに対して執著することもなく捨てることもなく、知ることもなく知らないこともない[177]」といっています。したがって、般若はいわゆる認識として対象をとるものではなく、いわゆる心の領域に属するものでもありません。それを有るとか無

いとかという言葉の上だけで問い詰めようとするのは、実に迂遠な議論というほかありません。有るとか無いとか論ずるものについて、(その誤りを)正してみたいと思います。

そもそも一般に智慧が生じるというのは認識しうる特徴があるものに限られますが、真理はもともと認識しうる特徴がありません。聖人の智慧はいったい何を認識するというのでしょうか。世間で無知といわれているものは、木や石や大空(おおぞら)のように情(こころ)のないものと同じと考えられています。一方、聖人の智慧は霊妙に照らして、微かに輝き、まだ現われていないものを映し出します。聖人の智慧はどんな微かなものでも現わし出します。どうして無知といえましょうか。

さらに(世間的な)無知は知ることが無いことから生じますが、(聖智は)知ることが無いということもないし、また知ることが有るということもありません。知ることが有るということもない、これを非有といい、知ることが無いということもない、これを非無というのです。だから「空無でありながら洞察するはたらきを失わず、洞察するはたらきがありながら空無であることを失わない」[178]のです。欲念もなく、つねに静寂であり、執著することもなく、拘泥(こうでい)することもないのです。誰れがこれを動かして有るとしたり、静止させて無いとしたりできましょうか。

したがって、経典には「真実の般若は有るのでもなく、無いのでもなく、また起こることもなく、滅することもない。人に説き示すことができない」[179]といっているのです。なぜならば、般若が有るのではないというのは、文字通り般若が有ではないというだけであって、般若が非有であるという

のではありません。また、般若が無いのではないというのは、文字通り般若が無ではないというだけであって、般若が非無であるというのではありません。有でもないし非有でもない。無でもないし非無でもありません。

したがって、須菩提は一日中般若を説きながら、しかし、何も説いていないといっています[180]。これこそが言葉を超えた真理に至る道であります。

真理の知識は何によって伝えることができましょうか。仏道の理を参究しようとされているあなたにあっては、どうかいままで述べてまいりましたことに留意し、会得されるようお願い申し上げます。

(三) また(お手紙では)「まず聖人の心が万物に適応する道理を定義していただかなければなりません。それはすがた形のないものを洞察するということでしょうか。それとも、すべてのものの移り変わりを見るということでしょうか[181]」といっておられます。(この点からすれば)あなたはすがた形のないものの移り変わりということの趣旨は同じではなく、ものの移り変わりを見ることは、すがた形のないものを洞察することとは異なっており、すがた形のないものを洞察するときには、人びとを教化することはあり得ないと考えておられるのではないでしょうか。もしそうであるならば、真理に相応するという見方は成り立たなくなってしまいます。

経典には「物質的存在は空にほかならないし、空は物質的存在にほかならない。物質的存在はそ

のまま空であり、空はそのまま物質的存在である[182]」といっております。もしお手紙のご趣旨のようであるならば、物質的存在及び空を観察する時、まさに心はある時間には物質的存在を見て、また次の瞬間には空を見るということになるでしょう。もし心がある瞬間に物質的存在を見るとすれば、それは物質的存在だけを見るのであって、空を見るのではありません。もし次の瞬間に心が空を見るとすれば、それは空だけを見るのであって、物質的存在を見るのではありません。そうであるならば、空と物質的存在を異なった二つのものとして見ることになり、その根本を明らかにすることはできません。

ですから、経典で「物質的存在ではない[183]」といっているのは、実に物質的存在を物質的存在ではないとしているのであって、物質的存在でないものを物質的存在ではないとしているのではないのです。もし物質的存在ではないものを物質的存在ではないとするのであれば、虚空はもともと物質的存在ではありません。とすれば、物質的存在ではないということは、いったい何の意味があるのでしょうか。一方もし物質的存在を物質的存在ではないとするのであれば、つまり物質的存在でないものは物質的存在にほかなりません。物質的存在でないものが物質的存在にほかならないのであれば、物質的存在はそのまま物質的存在ではないのであります。

したがって、ものの移り変わりを見ることとは、すがた形のないものを洞察することであり、すがた形のないものを洞察することとは、ものの移り変わりを見ることであります。

人びとの心が同一ではないので、仏の教えにもさまざまな相違があります。これを経典に照らして教え、聖人の意にもとづいてみれば、どうして心に真と偽との別が生じ、認識に空と有との差があらわれましょうか。ですから、すがた形のないものを洞察して、なお人びとを教化するはたらきを失うことはありません。またものの移り変わりを見て、しかもすがた形のないものを洞察するという本旨に背くこともありません。有であるといっても無に異なるわけではなく、無であるといっても有に異なるわけではありません。かといって決して有でないのでもなく、また決して無でないのでもありません。だから、（仏は）「悟りの境地を離れないままで種々の教えを説く[184]」といっております。

このことから考えると、本質と作用とが、どうして相い反するということがありましょうか。どうしてものの移り変わりの認識とすがた形のないものの洞察とが異なるといえましょうか。たぶんあなたは、おおまかに空と有とは異なった二つのものであり、静と動とははたらきの違うものであると考えたのでしょう。そのためものの移り変わりの認識がないと思ってはいけないといったのでしょう。もし現象世界にあって自己のとらわれた心を捨て去り、奥深い道理を物事の背後に求め、存在するもののすべてが一なる空に等しいと観じ、真理としての空が単なる虚空ではないということを理解すれば、まさに悟った人は常にあらゆるものに適応し、事物と共に変化して、ものの道理に則って人びとを教化するのであります。決してそこには作為があるというわけではありません。聖

人の心とはこのようなものであります。このような心がどうして執著することがありましょうか。しかし、あなたは執著しないということの道理がまだ明らかにされていないといわれます。

（四）また、（お手紙では）「（対象を）特定できないことが、真の特定の仕方といえましょう。名称を与えることができないことが、最高の名称の与え方といえましょう[185]」と述べられておりますが、まさにその通りでしょう。もし対象を特定することに心のはからいがなく、しかも特定できないことを特定し、名称を与えることに心のはからいがなく、しかも名称を与えることができないことに名称を与えるのであれば、常に特定しながら、特定できないことにも反しないし、また常に名称を与えながら、名称を与えることができないことにも反しません。

ただし特定できないことを特定することができると思ったり、名称を与えることができないことに名称を与えることができると受け取られては困ります。だから、そこのところを心配するのです。なぜならば、もし真の特定の仕方を特定できたり、最高の名称の与え方に名称を与えることができるとするならば、名称や特徴があらわれ、美や悪の観念が生じ、さまざまなものが競い起こってきます。誰れもこれを止めることはできません。したがって、聖人は心を空にしてそこには認識することもなく、知覚することもありません。しかも身は流動する世界にありながら、心は寂静の境地にとどまり、言葉の世界にありながら言葉を超えたところにいるのです。それは影も形もなく、虚空のように広大で形や名称によってとらえられるものではありません。聖人の心とはまさにこのよ

うなものです。

(五)　また、あなたは「真の特定の仕方を特定できたり、最高の名称の与え方に名称を与えることができる[186]」といわれますが、それでは正しくご理解いただいたとは思われません。おそらく特定することや名称を与えることがあるというのは、人びとがそれを是認するからであって、ものそれ自体にかかわることはありません。どうしてそうだとすることができましょうか。

そもそも言葉として形跡を残すということがいろいろな差別の生ずる原因なのです。しかし、言葉によっても言い表わせないことがあり、形跡をたずねてもとらえられないことがあります。ですから、巧みに言葉を使いこなすものは、言葉によって言い表わし得ないものを求め、巧みに形跡をたずねるものは、形跡によってたずねることのできないものをたずねるのです。最高の真理は空寂にして奥深く、心によって推測しただけでも、すでに真相とは違ってしまいます。まして言葉を用いればなおさらのことです。おそらく真相はますます遠のいてしまうでしょう。真理に通達したあなたにあっては、言葉によって言い尽くせなかったことを、どうかお汲みとり下さるようお願い申し上げます。

涅槃無名論第四

秦の君主、姚興[187]に上る表

僧肇が申し上げます。私は「天は一を得て清く、地は一を得て寧く、君主は一を得て天下を治める[188]」と聞いています。

伏して思いますに、陛下は思慮深く物事に明るく[189]、かつ陛下の御心は道と一つになり、その行うところは真理[190]と絶妙に一致し、いかなる道理にも通じないということはありません。陛下は、あまたの政務を自由自在に処理されながら[191]、終日、道を弘めておられます。そのご威光は、あまねく人民を被い、教勅を垂示されて規範をお作りになりました。それゆえ「この世界には四つの大きい存在（道・天・地・王）があるが、帝王もその中の一つである[192]」といわれております。

ところで、涅槃[193]の道は声聞・縁覚・菩薩の三乗[194]の等しく帰着するところであり、あらゆる大乗[195]の教えの淵源であります。それは広々として果てしがなく、音も形もないものであって[196]、見ることも聞くこともできません。その奥深い趣きは、空寂にして玄妙であり、到底、通常の心をもってしては測り知ることができません。

このたび私は不肖をも顧みず、国家の恩恵にあずかり、学問の席に連なることができました。羅

什法師[197]の門下に投じて十数年となります。（その間に学んだ）多くの経典は、その意図も異なり、趣向も同一ではありませんが、涅槃の一義だけは、いつも法師から直接教えを受けることが肝心であると思っておりました。ただ、私は才能も乏しく識見も昧いので、たびたび教えを受けても疑念は残り、なお不明な点があります。それゆえ、微力を尽くして研鑽につとめ、理解のできたような思いのすることもあります。しかし、高徳の法師が述べているのでなければ、必ずしも私の理解が正しいかどうか明らかではありません。不幸にして羅什法師はこの世を去られ、教えを乞う人[198]となく、ただ悲嘆に暮れるばかりです。しかし、陛下の聖徳は決して孤立するものではなく、ひとり羅什法師と心を通わされました。一目見ただけで法師に道が備わっていることを察知され[199]、心の底からお互いに理解なされました。だから、陛下は仏教の奥深い教えを振興され、それによって後世の人びとを啓発されたのです。

あるとき思いがけず、安城侯姚嵩の書簡[200]に対する、陛下のお答えを拝見いたしました。それは「無為の宗極」について論じられたものですが[201]、その中で陛下は、「そもそも人びとが長らく生死に流転するのは、皆な欲に執著するからである。もし欲望を起こす心が止滅したときには、生死を繰り返すこともないのである。すでに生死の流転がなくなれば、心は奥深い沈黙の世界に潜み、虚空のような広大無為の徳と等しいものとなるのである。これを涅槃と名づけるのである。すでに涅槃といっているのだから、どうしてそのほかに別の名称を与える必要があろうか」（といっておられ

ます)。これこそ美しさを極めた微妙な言葉であり、日常的経験を超えた至上の議論であります。弥勒(202)のような徳を備えた(陛下のような)方でなければ、いったい誰れがよく奥深い仏の教えを宣揚し、法を守る砦となって、衰退したこの大いなる教えを再び展開させ、沈淪した奥深い趣旨を再び明らかにすることができましょうか。私は(陛下のお言葉を)深く味わい、片時も(陛下のお手紙を)手放すことができなくなりました。欣びの気持ちと啓発された思いが交々あふれて、(その喜びに)手の舞い、足の踏むところを知りませんでした。(203)(陛下のご趣旨は)どうして今日のすぐれた軌範であるのみにとどまるものでしょう。それはまさしく未来永劫にわたる橋のわたしとなるものであります。

しかし、陛下のご趣旨は奥深く、その理は微妙でありながら、言葉は簡潔であります。だから、先学の者は(陛下のご趣旨を)手本とし、すぐれた学者(の疑惑を)すくいあげることができるのです。ただ、私が懸念するのは、文字に拘泥する人びとが、もしかしたら陛下の意図されるところを十分に理解できないのではないかということです。

そこで、何卒、孔子が易の十翼(204)を作られたのに倣って、(私が陛下のお手紙に)注釈めいたものを書くことをお許しいただきたいと思います。これは決して文章に技巧を凝らそうとするものではありません。ただ、奥深い涅槃の趣旨を広く明らかにすることのみを願って『涅槃無名論』を作るのです。本論には、九の問難と十の答釈があります。私はこの中で、多くの経典に広くあたり、例

証となるものや喩えとなるものを取り上げました。それによって、謹んで陛下の「涅槃無名」というご趣旨を（私なりに）述べさせていただきました。もとより（私の解釈が）陛下の神妙な御心と通じあい、陛下の深遠なご趣旨を適確に理解したというつもりはありません。ただ、これによって私自身が奥深い涅槃の教えについて熟考し、それを（私の仲間の）学徒にもわかち伝えたいだけです。

陛下のお手紙の末尾の方には「多くの学者たちが第一義諦[205]（最高の真理）を明らかにして、皆なそれは広々として空寂であり、（そこには）聖人などいないといっている。私は常々思うのだが、諸学者のこのような見解は、一般の人びとの常識とは大きく隔たりがあり[206]、理解しがたいものがある。もし聖人がいないとすれば、無を知るものはいったい誰れなのであろう[207]」といっておられます。まったく、陛下のお言葉の通りであり、実にその通りなのであります。そもそも道は「ほの暗く定かならぬものであって、そのなかに精気がある[208]」ものであります。もし聖人がいないとすれば、いったい誰れが道と一つになって自在に遊ぶのでしょうか。最近の学徒は、（第一義諦を広々とした空寂なものとする諸学者の見解を聞いて）仏道に入ることをためらい、このような諸学者の（涅槃に対する）見解を快く思わず、終日疑いを抱いていましたが、これを正してくれる人は誰れもいませんでした。

しかし、幸運にも、陛下のすぐれたご見解に接して、学徒の疑念は氷解し、きわめて明瞭となっ

たのであります。（仏道の）関門をたたく人びとも、次々に仏道の深奥に達することができるのです。まことに（陛下は）法輪を閻浮提に転じ、道の光明を千載の後に輝かしたまわれたのであります。[209][210]

いま、この（『涅槃無名論』を）作りました意図は、詳細に「涅槃無名」の本質を明らかにし、あの（第一義諦は）広々として空寂であるという説を廃し、老荘の学説を排斥することにあります。[211]左記のように、段落を分けて私の見解を述べました。謹んで陛下に奉呈いたします。もし少しでも陛下のご趣旨にかなうところがありましたら、どうかよろしく勅してご採択下さるようお願い申し上げます。また、もし私の見解に間違ったところがありましたならば、よろしくご教示下さいますようお願い申し上げます。

以上のことを私、僧肇が申し上げます。

〔泥曰、泥洹、涅槃というように、時代によって三つの訳語が使われているが、思うにこれは中国と辺国で言葉が異なるだけである。涅槃というのが音訳としては正しい〕[212]

九つの問難と十の答釈

第一　根本を解き明かす

無名論者がいう、経典に「有余涅槃」「無余涅槃」[213]と称していることの言葉は、秦の国では「無為」とも、また「滅度」とも訳されている。無為というのは（涅槃が）空無で静寂であり、しかも有為（現象）の世界を巧みに超越しているという意味を取ったものである。滅度というのは（肉体あるがゆえの）大きな患い[214]が永久に滅して、四つの煩悩の川の流れ[215]（欲望の川、存在の川、誤った見解の川、根源的な無知の川）を渡り超えていることをいうのである。これこそ思うに、まるで鏡の中の影像[216]の（ような諸法の）帰着するところであり、名づけようのない幽玄な境地である。それなのに（このような涅槃を）有余とか無余というのは、衆生を迷いから離れさせるための呼称にすぎず、衆生の機根に対応した仮りの名称にほかならない。私は試しにこれを説明してみよう。

いったい涅槃の道というのは、影も形もなく、虚空のように広大で、形や名称によってとらえられるものではない。微かで特徴がなく、通常の認識作用では測り知ることはできないのである。あらゆる存在を超えて、幽玄な高みにのぼり、大空のように広大で永遠である。後に随っていこうと

しても、その跡を見い出せないし、前から迎えようとしても、その兆しさえ見ることができない。[217]六種の生存[218]（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天上）の中にもその存在はおさめることはできないし、造化の力[219]をもってしてもその本質を変化させることはできない。果てしない広がりを持ち見定めがたく、存在するようでもあり、存在しないようでもある。五種の眼[220]（肉眼・天眼・慧眼・法眼・仏眼）をもってしてもその容（すがた）を見ることはできないし、二種の耳[221]（天耳・人耳）をもってしてもその物音を聞くことはできない。暗く遠く、誰れも見ることも知ることもできないのである。（涅槃は）すべてを掩い包んで存在しないところはなく、しかも（何ものにも左右されないで）ひとり有無の領域を超えて、その外に広がっているものなのである。

こうしてみると、涅槃を言葉で説明しようとすれば、真実から離れてしまうし、それを知ろうとすれば、かえって愚かになってしまう。それを有ると考えれば、その本性に背き、それを無いと考えれば、その実質を損なうことになる。だから、釈迦は（成道後しばらく）マガダ国[222]で法を説かずにいたし[223]、維摩はヴァイシャーリーの町において、（文殊菩薩の問いに対して）黙して語らなかった。[224]また須菩提は言葉によって説くことを否定して真理を明らかにし、（それに対して）帝釈天や梵天は、言葉を聴くことなくして聴いて讃嘆して華を降らせたのである。[225]これらは皆な真理によって神（こころ）を統御しているからであって、そのために黙して一言も語らなかったのである。これをどうして説明がないといいえようか。ただの説明では言い表わすことができないからなのである。

経には「まことの解脱[226]とは、言葉や理法を超越し、静かで永遠に安らかである。始めもなく終わりもなく、晦くもなく明るくもなく、寒くもなく暑くもない。虚空のように変化することもなく、名づけることもできないし、説明することもできない[227]」といっている。また論には「涅槃は有るともいえないし、また無いともいえない。言葉や文字によっていい表わすこともできないし、心によってあれこれ分別することもできない[228]」といっている。

これらの経論の起こる所以を考えてみると、どうして（その内容に）嘘・偽りがありえようか。まことに、（涅槃は）有るとはいえない理由があるからこそ、有るということはできないし、（また）無いとはいえない理由があるからこそ、無いということはできない。なぜならば、涅槃は有るものとして考えようとすれば、存在を構成する五つの要素[229]（物質・感受作用・表象作用・意志作用・認識作用）はすべて消滅しているから（有るということはできない）。（反対に）涅槃を無なるものとして考えようとすれば、目に見えない智慧のはたらきがなくなるわけではないから、一を守って不動である。存在を構成する五つの要素がすべて消滅しているから、あらゆる煩悩がなくなってしまう。あらゆる煩悩がなくなってしまうから、道とよく通じあい、一を守って不動であるから、神がはたらきながらその跡を残さないのである。神がはたらきながらその跡を残さないから、最高のはたらきは常に存在している。道とよく通じあっているから、ひっそりと静まりかえって何ら変化することがない。ひっそりと静まりかえって何ら変化することがないから、有るということはできないし、

最高のはたらきが常に存在しているから、無いということもできない。

こうしてみると、（涅槃は）内に有るとか無いとかいうこともできないし、外には名称を与えることもできない。見たり聴いたりすることもかなわないし、四種の瞑想[230]によっても到達しえないところなのである。静かで平穏であり、安らかで揺るぎがない。九種の学派[231]もことごとくここに帰入し、諸の聖者たちも期せずしてここに一致するのである。実に涅槃は見ることも聴くこともできない奥深い[232]境地であり、すぐれて玄妙な世界[233]なのである。にもかかわらず、有とか無とかいう標識によってその領域を示し、その神妙なる道[234]を語ろうとすることは、およそ見当はずれなことではないだろうか。

第二　本質を明らかにする

有名論者がいう、そもそも名称は理由もなく生まれたものではないし、呼称はそれ自体から起こるものでもない。経典に「有余涅槃」「無余涅槃」といっているのは、思うにこれは根本に還るという真理を表わした名称であり、不可思議な仏道の霊妙を示した呼称なのである。いま、試みにこれを述べてみたい。

まず、有余（涅槃）についていえば、釈尊の偉大な悟りが始めて成し遂げられ、これによって法身[235]というものが始めて確立したのである。八種の解脱[236]という清流に身を浄め、七種の覚行[237]という森

林に心を安じるのである。そして無数の善行を遥か昔より積んで、いつから付いたともわからない微かな汚れをも洗い流した。三種の神通力[238]によって心の内を映し出し、（智慧の）不思議な光によって外の世界を照らすのである。初め悟りを得ようと決心して、四種の誓願[239]を立て、終いには大いなる慈悲をもって（衆生の）苦難の救済におもむくのである。上に向かっては、高くそびえる真理の岩根をよじ登り、下に向かっては道を失ってさまよう衆生[240]に手をさしのべるのである。三種の世界[241]を超越して、ひとり大いなる世界[242]を歩むのである。八種の正しい悟りへの道[243]を示し、衆生の行くべき平安な道を明らかにするのである。六種の神通力[244]という駿馬をはせて、五種の人びとを安んずる車[245]に乗せるのである。生を受けて死に至るということに関しては、衆生と同じように推移するのである。教え[246]はあまねく人びとを潤し、その功徳はあまねく人びとに施されるのである。万物を生み出す根源を窮め、真理[247]のもつ霊妙なはたらきを極めるのである。法の世界は限りなく広がっており、仏の智慧はどんな暗いところでも照らすのである。（仏は）九種の迷いの世界[248]から完全に跡を絶ち、なお永遠に虚空の中に身を沈めようとしている。生死の縁は残り、肉体もまだ滅びることなく、過去に行った行為の報いも残っており、真理を見る智慧もはたらいている。

これが有余涅槃なのである。（このことについて）経典には「余計な不純物を取り除いて、純粋な金を精錬するように、あらゆる煩悩を滅して、しかも霊妙な智慧だけがはたらいている[249]」といっているのである。

無余（涅槃）というのは、すなわち悟った人（釈尊）が人びとを教え導くことをすべてなし終わって、霊妙な智慧のはたらきも永遠に消滅し、寂莫として何の跡形もとどめないことである。だから、余りが無いというのである。なぜならば、そもそも人間にとって最大の患いは結局肉体があるという点に尽きる。[250]だから、肉体を滅ぼして無に帰するのである。また、人間の労苦はまず智慧があることによって生ずる。だから、この智慧を絶って空無に没するのである。そうしてみると、智慧は肉体があることによって衰弱し、肉体は智慧があることによって疲労するのである。こうして長い道のりを流転して疲れ切っても、なお止むことがない。

経典には「智は時として毒物にもなり、肉体は手かせ足かせともなる。そのために深い静寂からは遠く離れ、さまざまな患いもこれによって起こる[251]」といっている。したがって、悟った人は肉体を灰燼に帰し、智慧を消滅し、形骸を捨てて思慮を断ち切る。内には衆生に応ずる智慧のはたらきがなく、外には大いなる患いの根源を断つのである。超然としてすべての存在から隔絶し、渾然として虚空と一体となるのである。ひっそりとして音もなく、杳として影もない。深い闇の中に永遠に旅立って、その行き着くところを知らないのである。まるで灯油がなくなって火が消え、油も火も共に尽きるようなものである。

これが無余涅槃である。経典には「存在を構成する五つの要素が永遠に尽きるのは、あたかも灯火が尽きるようなものである[252]」といっている。

したがって、有余（涅槃）というのは（余りが）有るというところから称せられ、無余（涅槃）というのは（余りが）無いというところから名づけられるのである。無という名称を立てることによって、虚を尚ぶ人たちは喜んで深い静寂を願うようになり、有という名称が生ずることによって、徳を慕う人たちはますます聖人の行いを仰ぐようになる。これこそ経典に説かれる教えであり、聖人が従ってきた規範にほかならない。

そうではあるが、（あなたの説では）「（涅槃は）内には有るとか無いとかいうこともできないし、外には名称を与えることもできないのである。見たり聴いたりすることもかなわないし、四種の瞑想によっても到達しえないところなのである」といっている。これは徳を慕う人たちを自ら絶望に導き、虚を尚ぶ人たちから拠りどころを奪ってしまうことになる。耳や目を胎内にあるかのように閉ざし、日月星辰を大空の彼方に覆い隠した上で、宮と商[253]の音階の違いを問うたり、黒と白の区別を明らかにしようとするものにほかならないであろう。あなたはただ悟った人を有無の領域から遠く押しやり、すばらしい教えを言葉や概念の外で高らかに唱うことは心得ているが、そのいわんとする趣旨がどこに帰着するのか不明である。涅槃の道が幽玄であるから、自ずから隠れて顕われることがなく、静かに思いめぐらし、深く探求しても、心を寄せる所がないというのであれば、まさにそれは誰れもいない暗い部屋にいたずらに大きな明かりを灯したり、誰れも聞いてもいないのに妙なる音楽を奏でるようなものではあるまいか。

第三　本体を位置づける

無名論者がいう、有余とか無余とかいうのは、思うに涅槃に対する外面的な呼称であり、衆生の機根に対応した仮りの名称にすぎない。呼称を残そうとすれば、人は名称にとらわれ、形態に心を寄せれば形に溺れる。名称というのは、要するに（物に与えられた）題号であり、形というのは、つまりは方形や円形にすぎない。しかし、方形や円形では表わせないものがあり、題号では伝えられないものがある。どうして名称のないものを名をもって伝えたり、形のないものを形によって表わしたりできようか。

あなたが批判の冒頭で、有余とか無余とかいっているのは、確かに方便[254]と真実という教化の本来の意図であり、またこれは如来がこの世に現われたり、亡くなったりするありのままの跡である。しかしそれだけでは、まだ寂滅という名状しがたい幽玄な境地を示すものでもなく、また悟った人の会得した真理[255]に通ずる不思議な道を表わすものでもない。あなたは、正観[256]（正しい洞察）の教えを聞いたことがないのだろうか。

維摩詰は次のようにいっている、「私が観ずるに如来は始めもなく終わりもない。六種の感覚器官[257]もすでに止滅し、三種の世界もすでに超越している。どこかにいるのでもないし、どこにもいないのでもない。作られたものでもないし、作られないものでもない。感官によって識別することも

できないし、智慧によって理解することもできない。言いようもないし、説きようもない。心によってあれこれ分別することもできない。このように観ずることを正観と呼ぶのである。別の観察をなすものは（永遠に）如来を見ることはできない[258]」と。

また、『放光般若経』には「仏はあたかも虚空のようで、去ることもなく来ることもない。機縁に応じて現われ、決まった場所というものはない[259]」といっている。そうだとすると、聖人がこの世に処するあり方は、静寂であり、空無そのものである。（物に）執著することもなく、（人と）競い合うこともない。（人びとを）導きながらも先に立つこともなく、（人びとの求めを）感じて後に現われる。それはたとえば、奥深い谷に響くこだまのようであり、曇りのない鏡にうつる映像のようなものである。聖人と出会っても、どこから来たか知ることもないし、聖人を追ってもどこへ去るか知ることもない。思いもかけず現われ、また突然に姿を消してしまう。動きながらもますます静寂であり、隠れながらもいよいよ明らかである。奥深いところから現われ、また暗闇の中へと沈んで行き、絶えず変化してとどまることがない。

だから、その名称というのはその時その時の物事との関わりによって作られたものである。この世に姿を現わすことを「生」といい、姿が消えることを「滅」という。そして、生を余りがある（有余）と名づけ、滅を余りがない（無余）と名づけるのである。そうだとすると、有とか無とかいうのは、もともとは名称のないものに与えられたものである。もともと名称のない真理であるから、

かえって何とでも名づけることができるであろう。

だからこそ悟った人は、方形においては方形となり、円形においては円形となる。また天界にあっては神となり、人界にあっては人となる。このように神ともなり、人ともなる在り方はどうして神や人のなし得ることであろうか。結局、神でも人でもないからこそ、かえって神にも人にもなり得るのである。

また（悟った人は）衆生を導く場合でも、その求めに応ずるけれどもことさらに為すことはなく、その意にしたがうけれどもことさらに施すことはない。その意にしたがうけれどもことさらに施すことはないから、その施しはこの上なく広大なものであり、その求めに応ずるけれどもことさらに為すことはないから、その行為はこの上なく偉大なものである。その行為はこの上なく偉大なものであるから、日常の些事にも及び、その施しはこの上なく広大なものであるから、施しともいえないような行為の中にも見られるのである。

『太子瑞応本起経』に「菩提[260]の道は測り知ることはできない。この上なく高く、極まりなく広い。底知れず淵く、測りがたく深い。天地をも包み込むほど大きく、空き間のないところにも入る。だからこそ道というのである[261]」といっている。とすれば、涅槃の道が有とか無とかによって把握することができないのは明らかである。

しかし、迷っている人は、（如来の）不思議な現われを見ると、それを有だと思い、入滅を見る

と、それを無だと思う。しかし、有と無を分けるのはあくまで妄想によるのである。どうしてそれが奥深い仏の教えをかかげて聖人の心を説き明かすものであるといえようか。私の考えでは、悟った人はこっそりとして影もなく、消えたり現われたりするのも、その源は同じである。現にいても有であるとはいえないし、いなくなっても無であるとはいえない。なぜならば、仏は「私は生ずることも生じないこともないから、生ずるといっても生ずるのではない。現われることも現われないこともないから、現われるといっても現われるのではない[262]」といっている。だから、現にいても有であるとはいえないと知るのである。

経に「菩薩は無尽三昧[263]に入ってすでに入滅している過去の諸仏を見る[264]」といっている。また「涅槃に入りながら、しかも涅槃に安住することはない[265]」といっている。だから、いなくなっても無であるとはいえないと知るのである。いなくなっても無であるとはいえないから、無であるといっても有であり、現にいても有であるとはいえないから有であるといっても無である。有であるといっても無であるから、つまりは非有であり、無であるといっても有であるから、つまりは非無である。そうだとすると、涅槃の道は、結局、有と無とを分けることを超え、言葉や形による表現の方法を絶していることは確かである。

しかし、あなたは「聖人は肉体があることを患いとしている。また、労苦はまず智慧があることによって生ずる。だから、この智慧を絶って空無に没するのである」といっている。（しかし）無

ということは、心の究極の境地に乖くことであり、奥深い真理をも損なうものである。経に「法身は形がないけれども、衆生の求めに応じて姿を現わす。般若は知ることがないけれども、対象に向って洞察する」[266]といっている。（法身と般若は）あらゆる事柄に同時に対応しながら、心を乱すことはない。あらゆる苦難に一々対応しながら、思慮を失うことはない。動くときは流れる雲のようであり、止まるときは深い谷[267]のようである。どうしてあれこれに心をとらわれ、動静に情を奪われることがあろうか。すでに心が奪われることがないから、また去るにしても来るにしても定まった形がない。去るにしても来るにしても定まった形によるのではないから、どのような形にもなり得るのである。動静に心を奪われることがないから、どのような求めにも応じ得るのである。

そうであるならば、心は心にとらわれがあるから現われるのである。しかし、形[268]は実体があって現われたものではないから、金石が溶けて流れるような熱にも焼かれることはなく、心は実体があって生じたものではないから、日々に用いても倦むことはない[269]。（形や心が）さかんに生ずるのは、形や心にとらわれがあるからであり、聖人においては何の関わりもないのである。だから（聖人の）智慧は万物にあまねく及びながら倦むことはなく、形象は世界の隅々[270]を満たしながら患うことがない。どんなに満たしても満ちあふれることはなく、どんなに減らしてもなくなることはない。そうだとすると、どうして釈尊が遊行の途中で病に倒れ、沙羅双樹[271]の下で寿命が尽き、その霊を棺に納め、肉体が焼き尽くされたといえようか。

しかし、迷った人は見たり聞いたりすることに惑わされているから、自分の物差しだけで大いなる世界を測ろうとするのである。智慧は悟った人を労苦させ、肉体は大いなる聖人を患わせるものであるから、有を捨てて無に入ったと思い、それによって（有余とか無余という）名称を与えようとするのである。どうして（このような迷った人が）見聞を超えた世界で微妙な教えの言葉を聞き取り、感覚を離れた境地で幽玄な真理の根源を把握する人といえようか。

第四　出の意味を徴す

有名論者がいう、そもそもいまだものの区別もはっきりしないような根源が（初めて天と地に）分裂してから、あらゆるものがさまざまに分かれ出たのである。[272]ものがすでに有としてあれば、いずれは必ず無とならざるを得ない。無はそれ自体で無なのではなく、必ず有によって無となるのである。だから、高いことと低いこととは相い由って成り立つのであり[273]、有と無も相い由って生ずるのである。

このことは天地自然の道理であり、物事の道理はここに極まるのである。このことから考えると、万物を生みだす根源が育んだものは、奥深く潜んでいる（もの）とか、あらわに現われている（もの）とかの区別はないのである。（ものには）奇怪でいぶかしいさまざまな姿をしたものがあるが[274]、有でないものはない。（また）有が変化消滅して無となるのであるから、無でないものもないので

ある。そうだとすると、（あらゆるものを）有と無とに分けることは、道理としていかなる物事にも通ずるのである。経には「有と無との二つの概念によって、すべてのものが含まれる[275]」といっている。

また、「三種の無為[276]（不変）」というのは、虚空（空間）と数縁尽（智慧によって煩悩の消滅した状態）と非数縁尽（条件の欠如によって煩悩が生起しない状態）をいうのである。このうち数縁尽というのは、まさしく涅槃のことである。

しかし、あなたの所説では「有無の領域を超えて、別にまた微妙な道があり、この有無を超えた微妙な道を涅槃という」といっている。では、その微妙な道の本質について考えてみたい。道の本質が本当に有であるとするならば、どんなに微妙であるといっても無ではない。どんなに微妙であるといっても無ではないならば、まさに有の領域に属することになる。また、もし本当に道の本質が無であるとするならば、無ということに区別はない。無であって区別がないならば、まさに無の領域に属することになる。これらを総合して考えてみると、有でもなく無でもないものはあり得ないし、無でもなくしかも有でもないものもあり得ないことは確かである。

しかし、（あなたは）「有無の領域を超えてほかに微妙な道があり、それは有でもなく無でもなく、これを涅槃という」といっている。私は、あなたの言葉を聞いて、いまだに納得がいかないのである。

第五　有無の境を超える

無名論者がいう、(あなたがいうように) 有無の道理は実にあらゆる存在を包み込まないということはなく、いかなる物事の道理にも通じないということはない。しかし、その、(有無の道理が) 通ずるのは世俗の真理だけである。経には「勝義の真理とは何であるか、涅槃の道がそうである。世俗の真理とは何であるか、有無の概念がそうである[277]」といっている。なぜならば、有とは無かったものが有ることである。無とは有ったものが無くなることである。無かったものが有るから有というのである。有ったものが無くなるから無というのである。そうだとすると、有は無より生ずるのであり、無は有より生ずるのである。有を離れて別に無があるのではなく、無を離れて別に有があるのでもない。有と無は相い由って生ずるのであり、それはまるで高いということと低いということが相い由って成り立ち、高いということがあれば、必ず低いということがあり、低いということがあれば、必ず高いということがあるようなものである。

そうだとすると、有と無とは異なっているといっても、どちらもまだ有を離れていないのである。このことが言葉や形のあらわれる理由であり、是非の判断の起こる理由でもある。どうしてこの有無の道理によって、かの幽玄な極致に通じ、かの神妙な道を推し測ることができようか。だから、前に私が「有無の領域を超える」といったのは、実に有無の道理はまだ六種の認識対象の内にあり、

もとより六種の認識対象[278]の内は涅槃の世界ではないのであるから、「出」という表現によって有無の領域を払い除いたのである。涅槃を願い求める人びとは、幽玄な道を思い浮かべ、世俗を絶したはるか彼方に心を馳せ、真意を体得して言葉にとらわれず[279]、有でもなく無でもないその本質を悟るべきである。どうして有無の領域の外に別に何かがあって、(それを涅槃と)名づけるなどといおうか。経に「三種の無為」というのは、思うに生きとし生けるものの日常の煩事は煩悩から起こるのである。その煩悩の最たるものは、有にまさるものはない。その有を断ち切るものの名称は無にまさるものはない。だから、無という言葉を借りて、それが有ではないということを明らかにしたのである。しかし、有ではないということを明らかにしたとはいっても、決して無であるといったわけではないのである。

第六　玄の意味を捜ねる

有名論者がいう、あなたは「涅槃はもともと有無の世界を超えるものでもないし、有無の世界にとどまるものでもない」という趣旨のことを述べている[280]。(涅槃が)有無の世界にとどまるものでないならば、有無によって涅槃をとらえることはできない。(涅槃が)有無の世界を超えるものでないならば、有無の他に涅槃を求めることはできない。(つまり、あなたの趣旨によれば、有無によっても有無以外のものによっても)どこにも涅槃を求めることはできないのである。とすれば、

結局、涅槃は虚無になってしまうであろう。

しかし、また涅槃は虚無であるはずがない。涅槃が虚無でないならば、(涅槃への)幽玄な道を求むべきである。かつての多くの聖人も同じようにその道を歩み、誰れ一人として虚しく戻ってきた者はいないのである。このように涅槃への道があるにもかかわらず、あなたは涅槃は有無の世界を超えるものでもないし、またそこにとどまるものでもないといっている。必ずや何か別の考えがあるのであろう。それを聞かせていただけるであろうか。

第七　玄妙なる存在

無名論者がいう、そもそも言葉は名称によって起こり、名称は形によって生じ、形は形として認められることによって形なのである。形がなければ名称はなく、名称がなければ言説もなく、言説がなければ聞くこともない。経には「涅槃は存在でもなく、非存在でもない。それは聞くこともできないし、説くこともできない。心によって知られることはない[281]」といっている。(このような涅槃であるから)私は、あえて説明しようとは思わない。しかし、あなたはどうしてもそれを私から聞きたいと思うのであろうか。

そうであるとはいっても、須菩提は「人びとがもし(私の言葉を)心を動かすことなく虚心に受け入れ、聞くことなしに聞くことができれば、そのとき私はそれを説くことなしに説明するであろ

う」[282]といっている。そこで、あなたが私の（涅槃についての）説明を是非にと望むのであれば、私も須菩提にならって涅槃を語ってみたいと思う。

維摩詰は「煩悩を離れることなく涅槃を得る」[283]といい、天女は「魔の世界を出ることなく仏の世界に入る」[284]といっている。とすれば、仏教の奥深い教えは不可思議な悟りにあり、不可思議な悟りは真理と一つになることである。真理と一つになれば、有と無を平等に観ずることができる。有と無を平等に観ずることができれば、彼我の区別がなくなる。だから、天地と我とは根源を同じくし、万物と我とは一体なのである[285]。万物と我とは一体であるならば、もはやそれは有無の世界ではないのである。もし万物と我と異なるならば、そのときは契合への道が閉ざされるのである。だから、涅槃は有無の世界を超えるものでもなく、またそこにとどまるものでもなく、実にその間に存するのである。

なぜかといえば、そもそも悟った人は、心を虚しくして密かに照らし、いかなる物事の道理にも通じないということはない。天地四方ことごとく胸中に納めながら、しかも霊妙な心のはたらきにはゆとりがあり、万物を心に映しながら、その心はいつも何のわだかまりもないのである。よく幽玄な真理の根源を万物が変化する以前に把握し、しかもその多様な変化に対応して心を静かに保ち、淡々としてとらわれることがなく、ひっそりと静まりかえって自然と絶妙に調和するのである。だから、有の中にあっても有にとどまらず、無の中にあっても無にとどまることがない。無の中にあ

っても無にとどまることがないから、無であるといっても無ではないのであり、有の中にあっても有にとどまることがないから、有であるといっても有ではないのである。だから、（悟った人にとって万物は）有無の世界を超えているものではないが、かといって有無の世界にとどまっているものでもない。

そうであるから、すなわち、万物には有とか無とかいう特徴はなく、聖人は有無を区別して知ることがないのである。聖人は有無を区別して知ることがないから、内にあってはあれこれと区別する心がなく、万物には有無の特徴がないから、外にあってはあれこれと区別されるものもないのである。外に区別されるものがなく、内に区別する心がなければ、彼此の対立は消滅し、万物と我とは期せずして一つになり、杳として何の痕跡もとどめない。これをすなわち涅槃というのである。涅槃とは、このように到底、測り知ることのできないものなのである。したがって、どうしてこれを有無の世界の中に探したり、また有無の外に求めたりすることができようか。

第八　涅槃に差異ありとする論者への批判

有名論者がいう、涅槃がすでに人間の推し測り得るものでないならば、当然それは六つの感覚器官の対象[286]ともなり得ない。それは有無の世界を超えたものでもないし、有無の世界にとどまるものでもない。しかも、涅槃は独自に存するのである。このような涅槃こそ物の理を窮め、人の本質を

尽くしたものである。[287] この究極の涅槃は、絶妙なる唯一つのものであって差異があってはならない。それは道理として当然のことである。

しかるに、『放光般若経』には「声聞・縁覚・菩薩の三者の涅槃はすべて寂静の境地であるが、しかもその間に相違がある[288]」といっている。（また）仏は「私が昔、菩薩であったとき儒童[289]と呼ばれていたが、その時すでに然灯仏[290]のもとで涅槃を得た[291]」といわれている。儒童菩薩は、このとき七地[292]にあってはじめて無生法忍を得たのであり、さらに上位の階梯に進んで修行を積むのである。[293] もし涅槃が一つであるというならば、声聞・縁覚・菩薩という三つの涅槃があってはならない。もし三種の涅槃があるならば、それは究極のものではない。（しかし、経典には）究極の涅槃であっても、儒童菩薩と仏の別があるといっている。多くの経典に上下の涅槃の異なった説がある。いったい、何をもって偏りのない正しい説としたらよいであろうか。

第九　涅槃の差異を弁らかにする

無名論者がいう、いわれる通り究極の涅槃は、理念の上では（三種の）差異がない。『法華経』に「最高の悟りの道は、唯一であって二つとはない。ただ、私は方便を用いて怠慢なものたちのために、この唯一の道について三種の道があると説いたのである[294]」といっている。三種の乗り物によって燃えさかる家から子供たちを救出するという譬えがまさにそのことなのである。[295] この子供たち

(声聞・縁覚・菩薩)は、皆な生死輪廻の世界を脱するから同じように寂静の境地といわれるのであるが、乗り物は一つではないから三つの名称があるのである。しかし、それぞれの帰着するところをみれば、一つのものにほかならない。

ところが、あなたは「声聞・縁覚・菩薩の三者の涅槃はすべて寂静の境地にあるが、しかもその間に相違がある」という経文を引いて、これを批判している。あなたは、この経文の意味を人に三種あることをもって、寂静の境地にも三種あると誤解しているが、寂静の境地そのものに三種の別があるわけではない。だから、『放光般若経』には「涅槃に差異があるのかという問いに答えて、差異はない。ただ、如来は煩悩がすべて消滅しているが、声聞はそれが多少なりとも残っているのである[296]」といっている。

そこで、いま卑近な例によって、この奥深い趣旨をたとえてみよう。それはたとえば、ある人が木を斬るときに木を一尺斬れば、木の一尺がなくなり、一寸を斬れば一寸がなくなるようなものである。長い短いという差異は、斬りすてられた一尺の木・一寸の木にあるのであって、一尺の木や一寸の木があった空間そのものにはないのである。

そもそも生きとし生けるものは千差万別であって、認識する能力も一様ではない。智慧のはたらきには浅い深いという差異があり、徳行にも厚い薄いという差異がある。したがって、同じく彼岸に到達したとしても、上下の別があって同じではない。しかし、彼岸そのものにどうして差異があ

ろうか。差異は我々自身にこそある。そのようであるから、経典によって説き方は違っていても、その趣旨は矛盾しないのである。

第十　三乗の差異を問責する

有名論者がいう、三種の乗り物によって、それぞれ燃えさかる家を脱するのであれば、患いがなくなるという点では皆な同一である。同じようにそれぞれが生死輪廻の世界を脱するのであれば、寂静の境地に到達するという点では皆な同一である。ところが、あなたの説では「彼岸そのものに差異はなく、差異は我々自身にこそある」といわれている。彼岸は寂静の岸辺であって、我々はその寂静を体得するものである。

そこでお伺いしたいが、はたして我々自身と寂静の境地とは一体のものであろうか、それとも異なったものであろうか。もし我々自身がそのまま寂静であって、寂静もまたそのまま我々自身にほかならないならば、寂静には差異がなく、差異は我々自身にこそあるということはできないであろう。また、もし我々自身が寂静と異なったものであるならば、我々自身は決して寂静そのものではない。

とすれば、寂静はそれ自体寂静であって、我々自体は常に寂静ならざるものということになり、寂静と我々自身とが冥々のうちに結びつくということもまた閉ざされてしまう。そうであるから、

我々自身と寂静とは、たとえ一体のものであっても、涅槃に三種の差異はなく、また異なったものであっても、三種の差異はないということになる。

それならば、声聞・縁覚・菩薩という三乗の名は、いったい何によって生ずるのであろうか。

第十一　三乗の差異を会通する

無名論者がいう、そもそも、ここにとどまればここといい、かしこに行けばかしこという。たとえば、成功した者は、成功と一体となったのであり、その場合、成功も成功した者と一体となる。失敗した者は失敗と一体となったのであり、その場合、失敗も失敗した者と一体となる。[297] そのように我々が寂静の境地に到達すれば、我々は寂静である。たとえ、寂静の境地が一つであっても、どうして寂静を体得する者に差異があってはいけないのか。

たとえば、三羽の鳥が網から逃れて、同じく患いのない世界に行くとしよう。患いがないということにおいては、三羽とも同じであっても、鳥はそれぞれ互いに異なっているようなものである。鳥はそれぞれ異なっているからといって、患いがないという点でも異なっていると考えてはならない。また、患いがないという点で同一であるからといって、多くの鳥を同一であるとみなしてはならない。そうであるから、鳥はすなわち患いのないものであり、患いのないものはすなわち鳥にほかならない。患いのないという点でどうして差異があろうか。差異は鳥自身にあるだけなのである。

このように三乗の人びとは、ともども妄想の垣根を越え、一なる寂静の境地に到達するのである。寂静の境地は同じであっても、そこに到るまでの乗り物はそれぞれ異なっているのである。しかし、乗り物はそれぞれ異なっているからといって、寂静の境地もまた異なっていると考えてはならない。また、寂静の境地が同一であるからといって、三種の乗り物を同一であるともみなしてはならない。そうであるから、我々自身がそのまま寂静であり、寂静もまたそのまま我々自身にほかならない。寂静の境地にどうして差異があろうか。差異は我々自身にあるだけなのである。

したがって、鳥に患いがないという点では同じであっても、それぞれに遠近の差異はあり、寂静の境地は同一であっても、霊妙なる智慧のはたらきには浅深の差異がある。寂静はそのまま乗り物であり、乗り物はそのまま寂静にほかならない。このことは、我々自身と寂静が異なっているのではなく、まだ寂静の境地を極め尽くしていないために、声聞・縁覚・菩薩という三乗の差異があるだけなのである。

第十二　漸悟を詰問する

有名論者がいう、あらゆる煩悩がつぎつぎに生じてくるのは、皆な妄念にもとづいている。妄念がひとたびなくなってしまえば、あらゆる煩悩はすべて消え、声聞や縁覚は尽智（煩悩を滅し尽くしたと自覚する智）を得、菩薩は無生智（煩悩は本来無生であると自覚する智）を得る。ここに至って妄念

は完全になくなり、煩悩による束縛も永久に除かれるのである。煩悩による束縛がひとたび除かれてしまえば、心は寂静である。心が寂静であれば、真理は明らかで一点の曇りもない。経典に「聖人たちの智慧は、相互に矛盾することはない。(有無の世界を)超えるものでもなく、またそこにとどまるものでもない。実にそれは皆な空である[298]」といっている。

また「寂静に入る悟りの道は、皆な同じであって二つとないのである[299]」ともいっている。すでに二つとないといっているからには、(三乗の)心に相異はあり得ないのである。(寂静の境地を)体得していないのであれば、それまでであるが、体得しているのであれば、(三乗は)それぞれ微妙な究極を窮めているはずである。それなのに(あなたは)「体得していながら、まだ窮め尽くしていない」といわれる。これは(私には)依然として理解できないところである。

第十三　漸悟を明らかにする

無名論者がいう、寂静の境地が二つとないものであることは、いかにもその通りである。しかし、煩悩は心の惑いが幾重にもかさなりあっているのであり、(それが)一時になくなってしまうなどということは、私には到底理解できないのである。経典に「三(人の射た)矢が的に当たるとか、(兎・馬・象の)三種の動物が河を渡る[300]」という喩えがある。この場合、当たるとか渡るという点では、何ら違いがないのに、浅深の差異が生ずるのは、力量が一様でないからである。三乗の修行

者たちは、皆、縁起の理法[301]の渡し場をわたり、同じように四種の真理[302]の的を洞察し、世俗の妄念を断って理にしたがい、ひとしく寂静の境地に到達するのである。

そうしてみると、(寂静の境地に至る)乗り物が一種類でないのは、智力が同じでないことによるのである。そもそも存在するものは多いとはいっても、その数量には限りがある。(しかし)たとえ舎利弗[303]のように智慧があり、富楼那[304]のように雄弁であって、才能のあらん限り、思慮の及ぶ限りを尽くしたにしても、その辺際を窺い知ることはできないのである。まして、空の理法や奥深い(悟りの)世界[305]は、それに至る道程が無限であって、これを一時に極めることなどできようはずがない。

古書にもいっているではないか、「学問を修める人は、日ごとに学ぶことが増してゆき、道を修める人は、日ごとに学ぶことが減ってゆく[306]」と。道を修める人は、寂静の境地を求める人である。寂静の境地を求めて、日ごとに学ぶことが減ってゆくといっている以上、どうして一時に修めることを意味しているであろうか。その意味するところは、学ぶことを減らし、さらに減らし、ついには減らすものがなくなるところに至ることにほかならない。経典では、(二乗の智と菩薩の智とを)蛍の光と太陽の光に喩えている[307]。智のはたらきに差異があるということは、これによりわかるであろう。

第十四　寂静の境地に動あることを譏る

有名論者がいう、経典に「法身を体得したものは、寂静の境地に入るのである。その心は智のはたらきからも理解することはできないし、その身体はすがた・形からも推し測ることができないのである。身体は存在の構成要素と感覚器官を超絶しており、心は智のはたらきを滅却しているのである[308]」といっている。そしてまた「さらに上位の三つの階梯に進んで修行し、徳を積むことはますます広大である[309]」といっている。

そもそも進んで修行するということは向上心にもとづくのであり、徳を積むということは探求心から生じるのである。向上心を抱けば取捨選択の心が起こり、探求心が湧けば得るものもあり失うものもある。心に取捨選択があり、身に得るものや失うものがありながら、「身体は存在の構成要素と感覚器官を超絶しており、心は智のはたらきを滅却している」というのは、文面の上でも趣旨の上でも矛盾している。にもかかわらず、これを法身体得者の上に矛盾なく認めようとすることは、南を指して北であるといって、迷った人に道を教えるようなものである。

第十五　動と寂

無名論者がいう、経典に「聖人は為すことなくして、しかも為さないことはない[310]」といっている。

為すことがないから、動といってもそれは常に寂であり、為さないことはないから、寂といってもそれは常に動である。寂といってもそれは常に動であるから、物事は変化なき一であることはできないし、動といってもそれは常に寂であるから、物事は流動する多であることもできない。物事は流動する多であることができないから、（聖人は）動であればあるほど、ますます寂であり、物事は変化なき一であることはできないから、（聖人は）寂であればあるほど、ますます動である。だから、為すことはそのまま為さないことであり、為さないことはそのまま為すことにほかならない。動と寂とは言葉の上では違っていても、異なったものであるとすることはできない。

『道行般若経』には「心は有るのでもなければ無いのでもない」[311]といっている。有るのでもないとは、とらわれの有る心について有るといっているのではなく、無いのでもないとは、もともとはたらきの無い心について無いといっているのではない。なぜならば、とらわれの有る心というのは、すなわち衆生であり、もともとはたらきの無い心というのは、すなわち空虚である。衆生はいつも妄想を抱いており、空虚（な心）には霊妙な智慧のはたらきが絶えている。どうして妄想を抱き、霊妙な智慧のはたらきが絶えていながら、不可思議な仏道を説いて聖人の心を語ることができようか。

だから、聖人の心は有ではないといっても、それを無であるといってはならない。また、聖人の心は無ではないとはいっても、それを有であるといってはならない。有ではないから心の分別は完

全になくなり、無ではないからいかなる道理にも契わないことはないのである。いかなる道理にも契わないことはないから、あらゆる徳が広く人びとに及び、心の分別が完全になくなっているから、そのはたらきが成就しても自分が成し遂げたという思いがないのである[312]。だから、自由自在に人びとを教化しながら、何ら為すことがないのである。ひっそりとして不動でありながら、常に為さないことはないのである。経典に「(聖人の)心ははたらくということもなく、はたらかないということもない[313]」といっているが、まことにその通りである。

儒童菩薩は「昔、私は限りないほど長い時間にわたって財貨や身命を数えきれないほど施したことがある。しかし、施しにとらわれた心で施したので、それは真の施しとはいえないのである。いま、施すという意識のまったくない清浄な心で五つの花を仏に施して、はじめて真の施しといえるのである[314]」といっている。また、空を修行する菩薩は空による悟りの門に到達しても、なお「いまは空を行ずるときであって、涅槃を得る時ではない[315]」ともいっている。そうであるから、心にこだわりがなくなればなくなるほど、行うことはますます広大となるのである。(また同時に)行ったとしても、まったく行わないことと違わないのである。だから、『賢劫経』には施すという思いにとらわれない施しをたたえ[316]、『成具経』には為すことなくして為すことをほめ[317]、『坐禅三昧経』には対象を意識しないで行う慈悲をとなえ[318]、『思益経』には知覚することのない知を述べている[319]。

これらの聖典は皆な空寂にして玄妙なることを趣旨としており、表現は異なっていてもその意味

するところは同じなのである。どうして為すことがそのまま為すことであり、為さないことがそのまま為さないことだといえるのであろうか。「菩薩は尽きるものと尽きないものとが平等であるという立場に立って、生死輪廻を尽くすこともないし、涅槃寂静に安住することもない[320]」といっているが、まさにそのことである。それなのにあなたは、これを南を指して北を教えると喩えている。それはまったく私の趣旨を理解して述べていることではない。

第十六　涅槃の根源を窮める

有名論者がいう、現に生きている人びとの他に三種の乗り物に乗る人はいないし、三種の乗り物の他に涅槃に至る手段はない。そうだとすると、必ず現に生きている人びとがまず始めにあって、その後に涅槃がある。これはまさしく涅槃に始めがあるということであり、始めがあれば必ず終わりがあるということになる。しかし、経典には「涅槃は始めも無く終わりも無く、虚空のように変化することもない[321]」といっている。とすれば、涅槃はもとからあるのであって、修行した結果、はじめて得られるものではないであろう。

第十七　涅槃は古今に通ずる

無名論者がいう、そもそも道を極めた人は心に何のとらわれもなく、決まった形を取ることもな

い。それでいてあらゆる物に対して自ら適応できないということはない。あらゆる物に適応してかえって自己を実現させるのは、ただ聖人だけではあるまいか。なぜならば、物事の道理を悟るのでなければ聖人ではなく、聖人でなければ、物事の道理を悟ることもない。道理があってはじめて聖人もある。したがって、聖人は道理と何ら異ならないのである。

だから、天帝が「般若をどこに求めたらいいのでしょうか」と問うたのに答えて、須菩提は「般若は物質的存在の中に求めることもできないし、また物質的存在を離れて求めることもできない[322]」といっている。また「縁起を見ることは真理を見ることであり、真理を見ることは仏を見ることである[323]」といっている。これこそ、万物と我とが異なったものではないということの証拠である。だから、道を極めた人は、いまだ物事の生じない未来に対しても玄妙な心をはたらかせ、すでに物事の過ぎ去った過去に対しても幽遠な心をめぐらすのである[324]。そして、現在も天地四方をすべてありのままに心に映し出し、過去と未来を一つにして、現にここに存在しているのである。（だから、聖人にあっては）過去と現在は通じており、始めと終わりは等しいのである。本を窮めることと末を窮めることとは決して別なことではない。広々として（何らの区別もなく）すべてがまったく等しいのである。これこそまさに涅槃というのである。経典には「あらゆる現象的なものから離れないで涅槃を獲得する[325]」といい、また「あらゆる現象的なものは限りがないから、悟りにも限りがない[326]」といっている。

こうしてみると、涅槃の道は絶妙に調和することとにあり、絶妙に調和することの極致は、期せずして一つになることにこそあるということがわかる。そうであるから、万物は我と異ならないし、我は万物と異ならない。万物と我とが玄妙に合致して、無限の世界に行きつくのである。(涅槃の世界は)どんなに進んでも先に出ることはないし、どんなに退いても後になることもない。このような世界に、どうして始めや終わりを論ずることができようか。天女が「長老(舎利弗)の解脱はいったいどれだけ久しい間になりますか」と(質問したのに対して、舎利弗は黙然として答えなかった)[327]。

第十八　涅槃を得る人の考察

有名論者がいう、経典に「人びとの本質はつまるところ(我という)存在を構成する五種の要素[328]を出ない[329]」といい、また「涅槃を得る人は、(我という)存在を構成する五種の要素がすべて消滅している。それはあたかも灯火が燃え尽きるようなものである[330]」といっている。そうだとすれば、結局、人びとの本質はあくまで五種の要素の中にとどまり、一方、涅槃の道は、三種の迷いの世界[331]から離れたところにある。両者は根本的に異なっており、決して涅槃を得るということではない。もし涅槃を得ることがあれば、人びとの本質は五種の要素の中にとどまらないはずである。またもし必ず五種の要素の中にとどまるのであれば、五種の要素はすべて消滅するわけではない。五種の

要素がもしすべて消滅してしまうのであれば、（人びとは存在しないことになり）いったい誰れが涅槃を得るのであろうか。

第十九　玄妙なる涅槃の証得

無名論者が答えていう、そもそも真実（の証得）は執著を離れることによって生じ、偽り（の証得）は執著することによって生ずる。執著するから何ものかを得るということがあり、執著を離れるから（何ものも得ることがないので）それは名づけようもない。だから、真実にしたがう人は真実に契合し、偽りにしたがう人は偽りに契合するのである。あなたは何ものかを得るということを証得としている。だから、何ものかを得ることを求めている。私は何ものかを得ないことを証得としている。したがって、私にとって証得とは何ものも得ないことである。

また、議論を行うには必ずまずその根本を明らかにしなければならない。涅槃を論ずる以上、涅槃を離れては涅槃を語ることはできない。もし涅槃について論ずるならば、誰れ一人として涅槃でないものをあえて証得したいと思うであろうか。なぜならば、いったい涅槃の道は絶妙であって、通常の理法を超え、天と地とを融合し、あらゆる存在をすっかり洗い去り、天と地とを等しくし、同と異とを一つにするものである。自ら視ても自らが見るわけではないし、自らが聴いても自らが聞くわけではない。だから、決して得るものがあるのでもなく、得るものがないのでもない。経典

には「涅槃は人びとそのものではないが、また人びとと異なるものでもない[332]」といっている。維摩詰は「もし弥勒が滅度を得るならば、あらゆる人びともまた滅度を得るであろう。なぜならば、あらゆる人びとは本質的に滅度しているのであって、ことさらに何ものかを滅するのではない[333]」といっている。これは滅度はことさらに何ものかを滅するのではないということを明らかにしているのである。だとすると、人びともまた人びとではない。

ではいったい、誰れが涅槃を得るのであろうか。涅槃もまた涅槃ではない。ではいったい、誰れが（涅槃ではないという涅槃というものを）得ることができようか。『放光般若経』には「悟りは有から得られるのか。答えていう、そうではない。無から得られるのか。答えていう、そうではない。有無から得られるのか。答えていう、そうではない。有無を離れて得られるのか。答えていう、そうではない。それではまったく得られないのか。答えていう、そうではない。では結局どういう意味なのか。答えていう、何ものも得られることが無いから得るというのである[334]」といっている。だから、悟りを得るとは、何ものも得ることが無いということである。何ものも得ることが無いのを悟りを得るとするのであれば、誰れ一人として悟りを得ないものはいないであろう。

してみると、奥深い仏教の教え（涅槃）は思慮を絶した世界にある。だから、得ることなくして得るのである。霊妙な智慧は、現象界の外にある。だから、知ることなくして知るのである。無限に大きいものの象（かたち）は、人間の目には形としてとらえることができない[335]。だから、見ることなくして

見るのである。無限に大きいものの音は人間の耳には音としてとらえることができない。[336] だから、聞くこともなくして聞くのである。

したがって、（涅槃は）この世の始めと終わりを包括し、あらゆる生きものを導き、あらゆる人びとを育むのである。（涅槃の網は広大にして、その網の目は）あらすぎるようでありながら、それでいて何一つ漏らすものはない。[337] なんと奥深く、なんと広大であろう。何一つとしてこれによらないものがあろうか。だから、梵志も「仏道はその教えが広大深奥で、どこまでも満ちわたって果てしがなく、（何事でも）成就しないことはなく、いかなる衆生も済度しないことはないと私は聞いている[338]」といっている。

そうであるから、いまここに三乗の路が開かれ、真と偽との別が見極められ、賢聖の教えが伝えられて、涅槃は無名であるという趣旨も明らかにされたのである。

涅槃無名論を終わる。

肇論を終わる。

三論玄義

平井俊榮訳

凡例

一　本篇は吉蔵撰『三論玄義』一巻の全訳である。

二　底本は『大正新脩大蔵経』第四十五巻所収の『三論玄義』を原則とし、これに付される諸本の校勘記、仏教大系『三論玄義』、および金倉円照『三論玄義』（岩波文庫、岩波書店、昭和十六年）の訳ならびにその脚注を適宜参照、参考にした。

三　前記、諸本により大正蔵経の原文に従わず訳出した箇所もある。

四　訳文中の（　）は行文の理解をたすけるため訳者が補って訳出したもの、または仏教語の説明である。西暦紀年も（　）で示した。

五　訳文中〔　〕で示した箇所は、本文に対する割注の箇所を意味する。

六　本文の大きな段落分けは、一応、尊祐の『科註三論玄義』に従い、さらに本篇の全体的な章立てとその見出しは、読者の理解の便を考えて訳者が適宜ほどこしたものである。

三論玄義　目次

慧日道場の沙門吉蔵が命によって撰述する

総序

（三論教理の）要義を述べるにあたって、大きく二つの部門に分ける。第一には全体を貫いているすべての教えの帰着するところを述べ、第二にはさまざまな項目[1]について別々に解釈する。

第一篇　すべての教えの根本

第一の部門をさらに二つに分ける。第一は破邪（はじゃ）、第二は顕正（けんしょう）である。

第一章　破　邪

序

そもそも人びとの機根にかなった（仏の）教化に、きまったかたちはなく、人びとを教え導く手だても一様ではない。聖人の心を推しはかれば、人びとの病を治療することが第一であり、教えの意味をまとめれば、真理に通達することが根本である。(2)

ところが、九十六種の外道(3)は、（煩悩の燃えさかる）火宅の世界(4)に住んでいながら、これをそのまま清浄な悟りの世界とみなし、五百種におよぶ小乗の部派(5)は、邪見の網にまとわれていながら(6)、それをまさに涅槃(7)だと思っている。その結果、鹿野苑(8)を荒廃の丘にし、霊鷲山(9)を荊棘(いばら)の山にしてしまったのである。仏たち(10)はこの惨状を見て嘆き、菩薩たち(11)は大いに悲しんだ。そこで、四依(しえ)の菩薩(12)である龍樹と提婆(13)が世に出て、（『中論』『十二門論』『百論』という）三種の論書を著したのである。

ただし、論書に三種類あるといっても、（説かれている）主旨は二通りで、一つは顕正であり、もう一つは破邪である。下に向かっては破邪によって迷いの世界に沈んでいる者を救い、上に向かっては顕正によって仏の大いなる教えを弘めるのである。だから、蓑の領(えり)を取って振れば、形が整

い、綱を取ってさげれば網の目が揃うように、（三種の論書の）要点をくくってみると、その主旨はこの二つに帰着するのである。

しかし、邪見や誤謬は、はなはだ多く入り乱れていて、いまこれらをすべて述べることはできない。（そこで）三論においては、（次のように）略して、（次の）四種の教説を破斥するのである。第一は外道(14)を摧くこと、第二は小乗仏教の毘曇(15)を折くこと、第三は同じ小乗仏教の成実(16)を排けること、そして第四は大乗仏教の執見を呵ることである。

問う、どのような意義があって、このように広く多くの祖師を排斥するのか。

答う、（三論の）著者は、仏教の源を究め、その理を尽くそうとするのである。完全に源を究めることができなければ、戯論はなくならないし、わずかでも理を尽くすことができなければ、真実の道は明らかにならない。あくまで源を究めるならば、多くの異説はたちまちになくなり、あくまで理を尽くすならば、奥深い道は初めて明らかになるのである。そこで、この三論では広く多くの邪説を排けるのである。

問う、あくまで教えを究め、あくまで言葉を尽くすというのであれば、まさしく広く多くの異説を排けることができるであろう。（それなのに）どうしてただこの四種の教説だけを破斥するのか。

答う、（四種の教説のうち）最初の教説は（仏教）外部の教えであり、後の三種の教説は（仏教）内部の教えである。（これによって仏教の）内と外が皆な収められる。また、小乗の毘曇は有を明

らかにし、小乗の成実は空を説いている。（これによって）空と有[17]（の主張）がともに摂められる。さらにこの二種が小乗であるのに対して、方等[18]の教えは大乗と呼ばれ、（これによって）大乗と小乗が網羅される。（そこで）略して四種の迷執を洗い除けば、ただちに多くの入り乱れた邪見はすべてなくなってしまう。

問う、この四種の迷執の優劣はどうであろうか。

答う、外道は（人空と法空の）二種の空[19]を理解するまでには至っていないので、勝手に人と法（との二種の我見）を主張している。また小乗の毘曇はすでに（人の）無我[20]は理解しているが、法に実体があると執著している。（『成実論』の著者である）訶梨跋摩[21]は二空をともにわきまえてはいるが、いまだ充分に説き明かしているとはいえない。大乗仏教は言葉の上では究極であるが、ただ（その言葉に）とらわれて迷いを生じている。このように浅いものから深いものへと四種の教説には優劣の次第がある。

問う、外道の邪説は破斥されるべきものであろうが、そのほかの（三種の）教説は（仏教）内部の教えである。どうしてこれを同じように破斥することができるのか。

答う、一般に破邪顕正を論じると、およそ次の四種となる。第一には破斥して受け容れない。第二には受け容れて破斥しない。第三にはある面では破斥しある面では受け容れる。第四には破斥もしないし受け容れもしない。（つまり）言うところが道理に合わなければ、破斥して受け容れない。

説くところが必ず道理に契うのであれば、受け容れて破斥しない。教えを学んで迷いを起こすのであれば、ある面では破斥しある面では受け容れる。その迷える心は破斥して、その惑いの対象である教えは取り入れるのである。また、すべての存在のありのままの真実のすがたは言葉と思慮を越えている。（だから）実際には破斥することもできないし、また受け容れることもできない。（そこで）前述の四句のうち、前の三種を滅ぼして、最後の真実のすがたに帰着させるのである。この四句に照らしてみれば、何を破し何を立てるべきかが明瞭となろう。〔これまでは全体的に破斥の意味を明らかにし、これから後は別々に四種の教説を破斥する〕

第一節　外道に対する批判

前述の「外道を摧く」とは、そもそも至極微妙(22)で何の妨げもなく真理に通ずるものを道というのであり、心がこの道をはずれてさまよっているから外道というのである。外道（の種類）は数多くあるが、大まかに二つに分けて述べてみよう。第一はインドの、仏教以外の教えに固執する人びと、第二は中国の諸師である。

第一項　インド(23)の異説

一般にインドについていえば九十六種の外道(24)がある。別々にそれらの主張の要点を述べてみると、

主として四つの迷執[25]（に集約された説）が盛んに行われている。第一は邪因邪果を計る説、第二は無因有果に固執する説、第三は有因無果を立てる説、第四は無因無果を主張する説である。

（一）邪因邪果

問う、どのような説を邪因邪果の説というのか。

答う、ある外道は「大自在天[26]は自由に万物を造りだすことができる。万物はもし滅すれば、ふたたび本源であるこの天に帰る。だから、これを自在というのである。もしこの天が瞋れば、四種の[27]あらゆる生きものは皆な苦しみ、もしこの自在天が喜べば、六種の迷いの世界[28]にいるものは皆な楽しむ[29]」といっている。しかし、天は万物の（生じる）原因ではなく、万物は天の（創造の）結果（生じたもの）でもないのである。思うにこれはよこしまな心によって描き出された（誤った）見解である。だから、これを邪因邪果の説というのである。〔自在天が（万物を生じさせる根本原因だとする考えが）すでに誤りであるとすれば、（自在天以外に万物を生じる根本原因を立てる）他の七つの説[30]も同様に誤りなのである〕

（そこでこの邪因邪果の説を）批難してみよう。そもそも善い行いは楽しい報いを招き、悪い行いは苦しい結果をもたらす。思うに（この迷いの世界は、生と死が）交互に移り変わる家宅であり、（苦や楽の）報いがあらわれる場所なのである。（しかし、外道は）このような正しい道理をよく理

解しないために誤りをおかすのである。また、そもそも人が人を生み出すのであり、物が物を生み出すのである。人が人を生み出すのであるから、人はまた人に似るのである。物が物を生み出すのであるから、物はまた物に似るのである。思うにこれは（人や物が）相応しく生まれる道理である。それなのに（外道は）ただひとつの天という根本原因がすべての果報を生み出すといっている。どうしてこれが誤った説でないことがあろうか。

（二） 無因有果

問う、どのような説を無因有果の説というのか。

答う、またある外道は、万物（の原因）をとことんつきつめて考えてみたが、そのよりどころとすべきものは何もない。だから、無因であるといっている。しかし、現にあらゆる存在を目の当たりに見ているのであるから、当然、結果があると認めなければならない。たとえば、荘子のいう「魍魎が影に問う」という話[31]の内容と同じようなものである。（すなわち）影は形象によって存在し、形象は天地自然の理によって存在する。（しかし）天地自然の理は、どこにもよるところがない。（このように天地自然の理である）本源がすでに独自に存在する以上、（そこから生み出される）末端のものも、詰まるところ（独自に存在するから）他に依存しないで存在するということになる。だから、無因でありしかも有果であると説くのである。

問う、無因（の説）と（荘子の）自然（の説）とでは、どのような違いがあるのか。
答う、無因（の説）は（存在の）原因がないという点にもとづき、自然の説は現に結果があるという点を明らかにするのである。その意義についていえば同一ではないが、やはりこれらは同じとらわれなのである。
（そこでこれらの無因有果の説を）批難してみよう。そもそも原因と結果が相応して生じるのは、ちょうど長と短とが相い俟って存在するようなものである。すでに結果がある以上、どうして原因がないとすることができようか。（また）もし（存在の）原因がないのであれば、どうして結果のみが独自に存在することがあろうか。もし必ず原因がなくとも結果があるというのであれば、善を行う者も地獄に行く結果となり、悪を行う者も天の世界に生まれることになってしまう。
問う、ある人は「自然には原因があって存在するものもあり、原因がなくて存在するものもある。（このように）あらゆる存在は同じではないけれども、皆な自然に存在するのである[32]」といっている。だから、（自然の説は）前（の無因の）説と同じような誤りはないのではないか。
答う、思うにまだ自然についてよく考察していないから、そのような誤った考えを起こすのである。もし自然を詳しく究明すれば、道理は決してそのようなことはない。そもそも自（的存在[33]）について論じるならば、それは他に依存しないものであるという意味である。原因といえば必ず他を指すものであるから、自とはいえない。だから、自というのであれば原因ではなく、原因であるな

らばそれは自ではない。それでも原因であってなおかつ自であるというならば、その主張は矛盾したものとなるであろう。

(三) 有因無果

問う、どのような説を有因無果の説というのか。

答う、断滅論者の人びと[34]は、ただ現在だけがあって未来はないといい、それはたとえば草木が一代で枯れ尽きてしまうようなものである、といっている。

(そこでこの有因無果の説を)批難してみよう。そもそも神(たましい)の道は幽玄であり、迷える人は(これを)ほとんど理解していないのである。孔子[35]にしてもまだその意義に通暁していないし、周公[36]にしてもまだその道理を把握していない。ただ仏教だけがその究極に達しているのである。(たとえば)経には「瓶の中に雀を閉じ込め、薄布(うすぎれ)でその口を覆っていたが、布に穴が開けば雀は飛び去って行くように、肉体が滅びれば霊魂は(肉体を捨てて)走り去って行く[37]」といっている。(これについて)廬山の慧遠[38]は、次のようにいっている[39]。

「火が薪に燃え移るさまは、さながら霊魂が肉体に乗り移るようなものである。火が次の薪に燃え移るのは、あたかも霊魂が次の肉体に乗り移るようなものである。はじめの薪は次の薪とは別のものであるから、火の燃え移るということがいかに不思議なことであるかがわかる。(同様に)はじ

めの肉体は次の肉体とは別のものであるから、輪廻するということがいかに奥深いことであるかがわかる。一つの肉体が一代で朽ち果てるのを見て、霊魂も共に滅んでしまうと考えたり、一つの薪が燃え尽きるからといって、火が全く尽きてしまうといったりすることはできない。[40][41]」

（また次のようにもいっている）

「後の学者は黄帝の言葉を借りて、〈肉体が滅ぶことはあっても、霊魂が滅んでしまうことはない。（だからこそ肉体的な）死に乗じて霊魂は限りなく転変するのである〉といっている。[42][43][44]」

ここでは、（過去・現在・未来の）三世（さんぜ）について明言してはいないが、意味の上ではすでに未来が断滅したものではないことを明らかにしている。

（四）　無因無果

問う、どのような説を無因無果の説というのか。

答う、（この説では）未来において結果を生じることも決してなく、また現在の（結果に対する）原因もないとするのである。だから、（インドにおける外道の）六師のあるものは、「悪い行為（という原因）もなく、悪い行為の報いもない。（また）善い行為（という原因）もなく、善い行為の報いもない[45]」といっている。（この説は）これまでの四つの邪説の中で最悪である。現世では善い行為を否定し、後世では地獄等[46]に生まれるのである。

問う、このような誤った考えは、いつ頃から起こったのか。

答う、釈尊[47]がまだこの世に現れなかった頃、この考えがインドで盛んに流行していた。そこで釈尊が出現して、このような誤った考えをことごとく滅ぼしたのである。（ところが）釈尊が亡くなられてから、その枝葉がまたもや繁茂したのである。そこで龍樹がこの世に現われて、再びこれを刈り取ったのである。

第二項　中国の諸師

次に中国の諸師を排ける。第一に（主張する）教説をつまびらかにし、第二にその人びとを明らかにしよう。

（一）　三玄の教説

問う、（前に述べた）インドの四種の説は、すでに外道の邪説であるとわかった。（それでは）中国の三玄[48]の教えは、仏教にかなった教えであろうか。

答う、僧肇（の伝記に）は「（僧肇は）いつも老子と荘子の書を読み、そのたびに嘆いて、すばらしいといえば確かにすばらしい。しかし、心を見究め煩悩を止滅する方法としては、なおまだ充分であるとはいえない、といっていた。後に『維摩経』を読んで、大いに感激し押し戴いて、親友

に向かって、私は帰依すべき究極（の真理）を知った、といってついに世俗を捨てて出家した[49]」といっている。

（また）羅什[50]は昔、三玄の教えと（仏教の）九分教[51]はその究極（の真理）が同じであり、老子[52]と釈尊[53]はその行跡が同等であるというのを聞いて、愕然として嘆息して次のようにいった。

「老子と荘子の教えは奥深いところにふれているので、人びとを惑わしやすいかもしれない。しかし、それは凡夫の智慧であり、いい加減な説である。言葉の上では、（究極の真理を）極めたかのようであるが、決して極まってはいない。実践の上では、（悟り）尽くしたかのようであるが、しかし誰一人として悟ってはいないのである[54]。」

（そこで）略して六義を述べ、（三玄と仏教との）優劣を明らかにしよう。

（第一に）三玄はただ現世だけを論ずるのに対して、仏教は（過去・現在・未来の）三世を究明する。

（第二に）三玄は五種の感覚的な心[55]でさえ（無碍自在[56]に）達していないのに対して、仏教は六種の神通力[57]を説いて、微妙なところまで窮め尽くしている。

（第三に）三玄（の説く虚無）はまだあらゆる存在がそのまま空無であるとはみなしていないのに対して、仏教[58]（の説く空）は仮りの名称の上に立つあらゆる存在を否定することなく、真実の相(すがた)を説いている。

（第四に）三玄は無為自然の境地にいながら、そのまま現実世界に遊ぶことができないのに対して、仏教は真実の世界を離れることなく、あらゆる存在を成立させると説いている。(59)（第五に）三玄は得や失などの（相対的な価値判断による）差別にとらわれているのに対して、仏教は（生死と涅槃のような）対立する両極(60)を、言葉を絶した真理のうちに冥合させている。（第六に）三玄は認識の対象と主体がともにまだ対立したまま残されているのに対して、仏教は主観と客観の対立がすべてなくなっている。

以上の六義によって明らかなように、（三玄と仏教とでは）小鳥の羽(61)を大鵬(おおとり)の翼(62)に比べ、浅い井戸を大海に比べたとしても、到底その隔たりを喩えることはできないのである。（すでに僧肇や羅什という）秦代の先人が、（三玄は）究極の真理ではないと疑っていた。私が重ねて何を付け加えることがあろうか。

問う、老子の教えは、その根本とするところを太虚（空無）といい、釈尊の教えは、その根本とするところを無相（空）といっている。（教えの）源である理がすでに同一である以上、（そこから派生する）あらゆる教えもすべて同じはずである。羅什と僧肇が（三玄を）けなし、（仏教を）ほめているのは、それこそ仏にへつらったものではないのか。［これは王弼の注釈書に、老子の教えの根本は無為である(63)、といっているからである］

答う、老子の教えは、その根本とするところが虚無（のみ）であるが、釈尊の教えは、その根本

とするところが（有無等の）四句の分別[64]をも超越しているのである。その浅深（の差は）もとより懸(はる)かに隔ったものである。どうしてその本質が同じであるといえようか。思うにこれは、あなたが老子の教えにおもねっているのであり、私が仏教にへつらっているのではない。

問う、釈尊の教えは、その根本とするところが真諦[65]であり、その本質は百の否定[66]によっても把握することはできない。老子の教えは、その根本とするところを杳冥(ようめい)[67]といい、その道理は（有無等の）四句の分別を超越している。考えれば考えるほど、ますますその本質は同じであるといえる。どうして浅深（の差）などあろうか。〔これは梁の武帝の注釈書に、仏教の経典によって、真空が老子の教えの本質である[68]、といっているからである〕

答う、（三玄は）九種の伝統的学問[69]を統摂し、七種に分類された学術書[70]をすべて包含しているが、それでもただ有と無について論ずるだけで、いまだ（有無等の）四句の分別を越えるようなことは明らかにしていない。もし老子の教えもまた有と無をともに否定するというのであれば、思うにそれは砂と金を同じだと思ってまぜ合わせるようなものであり、（牛乳を搾る方法を知らない人が）乳牛を盗んだとしても何の役にも立たないの[71]と同じである。〔周弘政[72]と張機[73]はともに老子には有と無をともに否定する義はないと反論している〕

（二）　人物の比較

第二に人を明らかにする。

問う、仏を大覚[74]と名づけ、老子を天尊[75]という。その人となりは同じようにすぐれていて尊く、その教えはともに至極絶妙[76]である。かりにも（両者の間に）違いがあるというならば、それは（仏の説く）不二の玄妙な教え[77]を杜いでしまい、（老子の説く）得一の深淵な教え[78]を損なうことになってしまうのではないか。〔思うにこれは、道士が三種の道家の経典群[79]や（特に）『霊宝』[80]などの経によって、この要義を立てたのである〕

答う、シッダールタ[81]は王宮に止まっていれば、必ずや金輪聖王の位を継いでいたに違いない[82]。ところが、釈尊[83]として出家して、ついには三界の法王[84]となられた。老子は周王朝の下級役人であり[85]、その教えは九種の伝統的学問の一派にすぎない[86]。もしあなたが（釈尊と老子の）人となりが同じであり、その教えも違わないといいたいのであれば、（それは）小さな丘とヒマラヤ[87]の高さが等しく、蛍の光と太陽や月（の光）の明るさが等しいとすることと何の異なりがあろうか。

問う、（聖人が）人と同じなのは五種の感覚的な心[88]であり、人と異なるのは霊妙な心のはたらきである[89]。（老子が）この世に現われた姿は役人であったが、その本来の姿はまぎれもなく天尊[90]である。（だから）本来の姿について論じれば、（老子は釈尊と）全く一致することになるのではないか。

答う、『漢書』にも人物の（品格による）分類を明示しているのであるが、老子を賢位に位置づけており[91]、何晏と王弼も「老子はまだ聖位に到達していない[92]」といっている。たとえ孔子を儒童菩

薩とし、老子を迦葉であるとしたところで[93]、聖人としてこの世に現われた点では同じであっても、（釈尊の）聖人としてこの世に現われた姿とは異なっているのである。もし（釈尊のように）円満に十方世界[94]にかなって成道すれば、（この）人を大覚[95]と呼び、その教えを出世[96]と名づけるのである。その教えの功徳によって小には人間界と天上界[97]に生まれるという福をもたらす善を生じ、大には三種の機根に応じて賢者や聖者になることができるのである[98]。このような種類の人を、この世に現われた最高の位とするのである。

（一方）孔子は素王と呼ばれ[99]、有を説いて儒（教）と名づけ、老子は役人にありながら無を論じて道といった。その功徳を考えてみると、人が聖者になるということもなく、功徳の及ぶ範囲も、この世界に限られているのである。このような場合は（最高の位より）一段低い位の人の、世に現れた姿なのである。

第二節　毘曇に対する批判

第二に小乗仏教の毘曇[100]を折く。最初に（その）教説を明示し、次に（これを）破斥しよう。

第一項　毘曇の教説

説一切有部[101]の教えを学ぶある人が、その教説を述べて「阿毘曇[102]とは（中国では）無比法ともいわ

れる。汚れのない智慧は真理にかなっており、凡夫の遠く及ぶところではなく、そのはたらきは他に比類を見ないほどすぐれている。だから、無比というのである。（この教えは外道の）四種の迷執(103)を超絶し、三種の（迷いの）世界(104)を超越しており、多くの聖者がほめたたえるところであり、輪廻の世界に住む六種の人たち(105)が皆な帰依し崇(あが)めるところである。にもかかわらず、これに異論をとなえる人があるならば、必ずや（この毘曇の）理によって、その人を屈服させるであろう」(106)といっている。

問う、そもそも教説を明示しようとするならば、まず（その）教説の拠りどころを述べる必要がある。（私は）いまだに毘曇にどれだけの種類があるのかを知らない（そこで始めにそれについて説明して欲しい）。

答う、その部類ははなはだ多いが、略して(107)そのうちの六つを説明しよう。

第一には釈尊が自ら説かれた『法相毘曇』である。これはインドで盛んに行われたが、ここ中国には伝わらなかった。

第二には釈尊と並ぶほどすぐれた弟子であり、舎利弗(108)と呼ばれる人がいた。（彼は）釈尊の教えをよく理解して、『舎利弗阿毘曇論(しゃりほつあびどんろん)』(109)をつくった。（この論は）およそ二十巻であり、中国に伝わっている。

第三には釈尊が亡くなられてから三百年ほど後に、特にすぐれた三種の神通力を含む六種の神通

力[110]をそなえた偉大な阿羅漢[111]があった。（彼は）姓を迦旃延[112]といい、『八犍度論[113]』をつくった。（この論は）およそ二十巻であり、中国に伝わっている。いわゆる（『八犍度論』の）八というのは、一には雑、二には使、三には智、四には業、五には大、六には根、七には定、八には見、の八義である。（また）犍度というのは（中国では）これを聚と翻訳する[114]。この八義にそれぞれ同類がひとまとめにして説かれているので、これを聚というのである。

第四には（釈尊が亡くなられてから）六百年の間に五百人の阿羅漢があった。彼らは迦旃延の（流れを汲む）弟子たちであり、北インドでともに『毘婆沙論[115]』を編纂して『八犍度論』を解釈した。毘婆沙とは中国では広解という[116]。（この論は）西方の涼州[117]で翻訳され、全部で百巻あったのであるが、兵火にあって焼失し、いまは六十巻だけが残っている。（それは八犍度のうち）三犍度を解釈するだけである。

第五には（釈尊が亡くなられてから）七百年ほど後に、法勝[118]（と呼ばれる）阿羅漢があった。（彼は）『毘婆沙論』があまりにも大部であることが気に入らなかった。（そこでこれを）簡略にして要義を著し、二百五十偈にまとめ、『阿毘曇心論[119]』と名づけたのである。（この論は）全部で四巻あり、これもまた中国に伝わっている。

第六には（釈尊が亡くなられてから）千年の間に達磨多羅[120]（と呼ばれる人）があった。『毘婆沙論』はあまりにも大部であり、（『阿毘曇心論』の）四巻は簡略にすぎるところから、さらに三百五

十偈を著し、（前の）四巻と合わせて六百偈とし、『雑阿毘曇心論』[121]と名づけたのである。

その（千年の）間にまた（別の）六種類の毘曇[122]があった。（その六種類の毘曇について）『大智度論』には「目連[123]、和須密[124]及びその他の論師たちがそれぞれつくったものである[125]」といっている。（しかし）（六種類の毘曇の）一つである『衆事分毘曇』[126]だけが中国に伝わり、その他はいずれも伝わっていない。また『甘露味毘曇』[127]二巻があって、いまだ作者については不明であるが、（これらは）ともに中国に伝わっている。（このように）毘曇は部類が同じではないが、その根本は存在には実体があると考察して悟りを得るということを明らかにするものである。

第二項　十門による破斥

次に（毘曇を）破斥しよう。

総じて十の部門がある。第一に究極の真理に反していること、第二に多くの誤った見解を助長していること、第三に大乗の教えに相違していること、第四に（小乗という）小さな筌を固守していること、第五に自分の教説の根本を理解していないこと、第六に（大乗が小乗の）根本であることを信じていないこと、第七に偏った考えに執著していること、第八に本来学ぶべきことを学んでいないこと、第九に真実の言葉を覆い隠していること、そして第十に完全な教えの主旨を見失っていることである。

思うに（毘曇に）無比[128]という名を冠するのは過分であり、（毘曇の）説いている教理は不十分である。単に遠くは大乗[129]に反するばかりでなく、近くは小乗[130]さえもよく理解していないのである。（そこで）略して前述の十の部門をあげて、（毘曇が）虚（いつわり）であり（大乗が）実（まこと）であることを明らかにしよう。

（第一に）究極の真理に反しているとは、そもそも真理のありようをいえば、その本質は百の否定[131]によっても把握できないし、その道理は（有無等の）四句の分別[132]をも超越しているのである。これをいい表そうとすれば、その真実性を失い、これを認識しようとすれば、逆に愚かになってしまう。これを有だといえば、その本性に反することになるし、これを無だといえば、その本質を損なうことになる。だから、七つのすぐれた弁才[133]があっても、（これを）説くことはしないし、五種の眼力[134]があっても、（これを）見ることはしない。（そこで）釈尊は部屋を閉ざし[135]、維摩詰も口をつぐむ[136]のである[137]。どうして（毘曇が説くように）有がものごとの本質であるなどということができようか。

第二に多くの誤った見解を助長しているとは、このようにものごとの本質は有ではないのに、（毘曇は）有を見てものごとの本質を得たといっている。しかし、それはただ有を見ているにすぎず、ものごとの本質を見てはいないのである。だから、『維摩経』に「真理は本来汚れのないものである。もしその真理に執著すれば、それは執著そのものであって、真理を求めることにはならな

い」[138]といっている。また、そもそも有を見れば、（それは）有見（有に執著する見解）なのであって、ものごとの本質を見ることにはならないのである。だから、『法華経』に「邪見という密林に迷い込んで、たとえば有であるとか無であると主張するならば、このような見解がもとになって、六十二の種々の邪見[139]がすべて身についてしまう[140]」といっている。

問う、もし有無にとらわれるならば、どのような過失があるのであろうか。

答う、『中論』に「智慧の浅い者は、あらゆる存在を有と見たり、あるいは無と見たりするのである。これでは結局、邪見を滅した涅槃を得ることはできない[141]」といっている。（だから）このように有無にとらわれる人には重大な過失があるのである。

第三に大乗の教えに相違しているとは、『思益経』に「未来の世に悪比丘が現われて、有相の教えによって聖なる悟りを完成することができる、と説くであろう[142]」といっている。釈尊はこの教勅を示して遠い未来（の人びと）を誡めたのである。すでに悪人という以上、（彼が説く）教理もまた邪説である。大乗の教えに背いているので、当然（その邪説は）破斥すべきである。

第四に小さな筌（ふせご）を固守しているとは[143]、そもそも（川の）源を知らない人のためには、まず流れを指し示し、流れを遡ってその源を教えるのである。また月のありかがわからない人のためには、指で指し示し、その指によって月のありかを教えるのである[144]。流れを窮めればただ一つの根源があり、指を離れればただ一つの月がある。思うに、これが如来の小乗を説かれた意図である。それにもか

かわらず、毘曇の論師たちは小乗の教説に固執して、大乗の真理におもむこうとしないのである。(魚を捕る)筌を固守して(魚という)真実を見失ってしまうのである。だから、論書をつくってこれを破斥するのである。

第五に自分の教説の根本を理解していないとは、多くの仏弟子たちが(論書を)著したのは、本来(仏が説いた)経典に通暁させるためである。(たとえば)『阿含経』の文には(仏が)親しく無相(空)を説いている。[145]そこで須菩提はあらゆる存在には実体がなく、空であると観じて真理を悟ったのである。[146](また)舎利弗は空相を観ずる禅定に入って、仏にほめられたのである。[147](しかし)毘曇の人たちはあらゆる存在は実体があると見ることだけを明かしている。だから、自分の教説の根本を理解していないというのである。

第六に(大乗が小乗の)根本であることを信じていないとは、『文殊師利問経』に「(小乗の)十八と本(もと)の二は皆な大乗より派生するものであって、それらには是非の区別はない。私はこのことが未来に起こるであろうと予言する」[148]といっている。十八とは、十八部の異なる主張である。また、本の二とは、(十八部の)根本はただ二部だけであって、一は大衆部、[149]二は上座部である。[150]そして(今の)毘曇は十八部の中の説一切有部である。[151](すでに二十部は)大乗より派生したものであるから、すなわち大乗は小乗の根本である。しかし、小乗に固執する人たちは大乗を聞いても信じない。だから、それを破斥するのである。

問う、何によって小乗に固執する人たちが大乗の教えを信じないと知るのか。

答う、『大智度論』に「迦旃延の弟子が龍樹に答えていう、私は大乗を聞いても、心の中ではすべてを信じているわけではない[152]」といっている。だから、インドでは小乗に固執する人たちは、大乗を学ぶ人たちと同じ川の水を飲むことはないのである。

第七に偏った考えに執著しているとは、『大集経』に「五つの部派があるけれども、いずれも如来の悟りの世界や大いなる涅槃を妨げることはない[153]」といっている。それにもかかわらず、毘曇の論師は自分の教説に固執して、他説を排斥するのである。これはつまり如来の悟りの世界に違背し、大いなる涅槃を拒絶しているのである。その罪障は、非常に深大である。まさに悲しみ嘆くべきである。

第八に本来学ぶべきものを学んでいないとは、『大品般若経』に「四縁を知ろうと思うならば、般若を学ぶべきである[154]」といっている。ある（有部の）人が龍樹に質問して、「四縁を学ぼうと思うならば、毘曇を学ばなければならない[155]。（それなのに）どうして般若を学ぶべきだというのか」といった。龍樹は（これに）答えて「最初に毘曇を学ぶと（四縁を）理解したように思うが、だんだん深く推理・探求していくと、結局は邪見を生じてしまうのである[156]」といっている。

問う、毘曇を学べば、どうして邪見を生ずるのか。

答う、もし四縁から諸法が生ずるというのであれば、誰がその四縁を生じさせるのか。もし四縁

がさらに別の他者から生ずるというのであれば、(四縁を生じさせた)その他者はさらにまた別の他者から生ずることになろう。このようにして、どこまでいっても際限がない[157]のである。(また)もし四縁がそれ自体で存在して他者から生ずるのではないというならば、すべてのものもまた四縁によらない(で、それ自体で存在する)ということになり、まさに無因[158]に陥ってしまうのである[159]。だから、(毘曇の説に)従えば際限がないことになり、(これを)窮めていけば無因となってしまう。この二つの解釈(のどちら)によっても(因果は成立せず)、因果はないことになってしまう。だから、長い間、毘曇を学べば邪見を生ずることになるのである。

第九に真実の言葉を覆い隠しているとは、『大集経』に「非常に深淵な義を説くことはできない。最高の真理は言葉によっても、文字によっても表わすことができない。憍陳如比丘は(これを聞いて)あらゆる存在の(空であるという)真実の知見を獲得した[160]」といっている。(また)『中本起経』に「頞鞞(あんぴ)沙門は(釈尊の初転法輪を聞いた)五人の比丘の一人[161]である。彼は舎利弗[162]のために偈を説いて、あらゆる存在は本来因縁によって生ずるものであり、空であって主体はない。心を空ずれば本源に到達する。だから、(そのように心を空ずる人を)沙門[163]と呼ぶのである、といった。舎利弗はこれを聞いて、直ちに聖者の最初の位[164]を得た[165]」といっている。(このように)大乗と小乗の二つの経典を検討しても、皆な空を見て聖者になったと明かしている。しかし、毘曇は有を観じて悟りを得るといっている。だから、真実の言葉を覆い隠しているのである。

第十に完全な教えの主旨を見失っているとは、『涅槃経』に「（仏は）人びとに深く勝義の真理(166)を識らせようとするのである。そこで仏は世俗の真理を広く説かれたのである。もし人びとに世俗の真理(167)によらないで、勝義の真理を識らせることができるならば、諸仏はついに世俗の真理を説かれなかったであろう(168)」といっている。毘曇の人びとは世俗の有(169)は知っているけれども、勝義の空(170)は悟らない。すでに勝義の空に惑っているから、また世俗の有にも迷うのである。だから、（毘曇は）勝義の真理も世俗の真理も双方とも見失っているのである。

第三節　成実に対する批判

第三に成実(171)を排ける。最初に教義を明示し、次に（これを）破斥しよう。

第一項　成実の教義

訶梨跋摩(172)に一人のすぐれた弟子がいて、成実の根本を次のように述べている。

『成実論』は釈尊が亡くなられてから九百年の間に、中国では師子鎧(173)と称する訶梨跋摩という人が世に出て著したものである。彼は初めは説一切有部(174)の鳩摩羅陀(175)の弟子であった。（しかし）鳩摩羅陀の注釈が名称（概念）にばかりこだわっているのを嘆いて、ついに大衆部(176)に転じて、大乗と小乗とを兼学した。（すなわち）小乗の九種の経典群(177)を研鑽し、大衆部のうちの五派(178)（の学説）を明

らかにして選び取り、（釈尊に次いで）再び邪見の霧を払い、重ねて太陽のような輝かしい智慧を述べたのである。[179]」

かくして（彼の）教えは罽賓（けひん）で盛んとなり[180]、その名声は中国にまで及んだのである。

（成実の）成とは理を表す文をいい、実とは（文によって）表される理をいうのである。（『成実論』は）二百二品十六巻の文からなり、四諦[181]によって章を立て、五聚[182]に分けてその教義を明らかにしている。その教説は極めて精巧であったから、これに帰依する人びとが林のように集まったのである。

問う、訶梨跋摩はすでに（毘曇の）『八犍度論[183]』を破斥し、（大衆部のうちの）五派を選び取った[184]。（それならば）成実の教説は正しくはどのような教義に依るのであろうか。

答う、ある人は「（諸説のうちから）善いところを選んでそれに従い、有益であれば必ず記録している。多くの論師の短所を捨てて、多くの部派の長所を取っている[185]」という。ある人は「また多くの異説を破斥しているけれども、正しくは法尚部[186]の説を用いている[187]」という。ある人は「ひたすら毘曇（の説）をしりぞけ、専ら譬喩者[188]（の説）に一致している[189]」という。真諦三蔵は「経量部[190]の教義を用いている[191]」という。『倶舎論[192]』を調べてみると、経量部の教義は成実に一致している点が多い。

第二項　成実の破斥

（一）　十義による論証

次に（成実を）破斥しよう。

問う、『成実論』は小乗の論なのであろうか、大乗の論なのであろうか、（あるいはまた）大乗と小乗を含むものなのであろうか。

答う、ある人は「これは大乗である」といい、ある人は「これは小乗である」といい、またある人は「大乗の真意を探求して小乗を解釈しているから、大乗と小乗とをともに含んでいる」という。(193)もともと玉と玉に似た石との精粗の違いは、容易に耳や目によって見分けられそうに思うが、それでもなお（輝きの）昏さと明るさについて意見が分れることもある。ましてや悟りに至る道の真偽は、（悟りが）言葉や思慮を越えているのに、どうして（それを）たやすく識ることができようか。（そこで）いま十義によって論証するならば、（『成実論』が）小乗であって大乗ではないということが明らかになるであろう。（すなわち）第一に旧序によって論証する。第二に論に従って徴らかにする。第三に大乗の文がない。第四に（大乗と小乗には）条例がある。第五に根本の教えを理解していない。第六に大乗と小乗とを区別する。第七に優劣を明らかにする。第八に（空と有との）相即がない。第九に（悟りへの）理解と実践を損なう。第十に世の評価を検討する。

第一に旧序[194]によって論証する。

昔、羅什法師は『成実論』を翻訳し終わってから、（弟子の）僧叡[195]に命じてこれを講義させた[196]。羅什法師が亡くなった後、僧叡が師匠の遺言を記録し、『成実論』の「序」を製して、次のようにいっている。

「『成実論』は、釈尊が亡くなられてから八百九十年後に、罽賓の小乗学者の巨匠、鳩摩羅陀のすぐれた弟子である訶梨跋摩が著したものである。その論には色と形・香り・味わい・感触[197]は真実であり、（万物を構成する四種の要素である）地・水・火・風[198]は仮りのものである[199]、といっている。その論の精巧さは申し分がないけれども、しかし真実を明らかにする点においてはまだ不十分である。これを推究してみると、ただこれは小乗内部の真実であるにすぎない。（これを）大乗と比べてみると、それは太陽を蛍の光に比べたとしても[200]、到底その隔たりを喩えきれるものではない。また、ある人は、『成実論』は迷いを滅し尽くした境地を明らかにしていることは、大乗と趣旨が同じである、といっている。羅什は（この言葉を）聞いて嘆息し、中国の人はこれほどまでに認識が浅かったのか。私は広く大乗を信じている（と称している）人びとを疑う、といっている。（そのような人びとは大乗の）中道によらないで悟りを求めてはいるが、認識可能な領域ですでに迷っているということを知るべきである[201]。」

『成実論』は羅什が翻訳して、僧叡が最初にそれを講義したのである。だから、後学のものはこれ

らの先人（の教え）に背いてはならない。

第二に『成実論』に依って、（成実が小乗であることを）明らかにする。『成実論』の文に「多くの比丘が種々さまざまな異なった議論を展開しているが、仏はそれらすべてに耳を傾けられた。そこで、私は正しく三蔵[202]における真実の教義を論じようとするのである[203]」といっている。（このように『成実論』の作者である）訶梨跋摩自らが「正しく三蔵を論じよう」といっている以上、『成実論』の説く教理は小乗であることが知られる。もしこの『成実論』が大乗も明らかにしているというならば、その過ちは弟子たちにあるのであって、（師である）訶梨跋摩の罪ではない。

問う、どのような根拠があって、三蔵は小乗であると知られるのか。

答う、『法華経』には「また、小乗三蔵に貪著（とんじゃく）している学者には親しみ近づいてはならない[204]」といっている。これは大乗の悟りがまだ完全に達成されていないものが、小乗の教えに感化されることを恐れたものである。だから、身も心も必ず小乗から隔てて、小乗と行動を共にしてはいけないのである。

（このように）大乗の人びとを誡めて、小乗の人に親しみ近づいてはならないといったのであるから、三蔵は大乗ではないということが知られるのである。また、『大智度論』には「迦葉[205]と阿難[206]は三蔵（の聖典）を編集し、文殊[207]と弥勒[208]は大乗（の聖典）を編纂した」といっている。ある人が質問

して「どのような理由で、三蔵の中に大乗を含めないのか」といった。龍樹はこれに答えて「小乗は大乗を含摂することはできない。だから、小乗の中に大乗を含めるべきではない」といっている。[209]以上のことから推論すると、（三蔵は）ただ小乗だけを意味するのである。

第三に（『成実論』に）大乗の文がないこと。

そもそも、論書を作る場合には、（論者は）皆な仏の言葉（経典）を引用している。たとえば、龍樹も（論書を作って）大乗の教えを解釈するときには、やはり大乗の経典を引用している。訶梨跋摩が小乗の経典を解釈するのは、小乗の教えだけを明かしているということである。（『成実論』の）二百二品は一様に四種の『阿含経』[210]を探究しているだけであり、（『成実論』）十六巻の文中にはついに大乗の経典を見出すことができない。以上のように考えてみると、『成実論』が小乗であることは明らかである。

第四に（大乗と小乗には）条例（けじめ）[211]があること。

問う、もし『成実論』は小乗を解釈しているから、大乗を明らかにしていることを認めないのであれば、三論もまた大乗を解釈しているから、小乗を明らかにすることはできないのではないか。

答う、（大乗と小乗とでは）教義に条例があって、お互いに乱すことは許されないのである。（そもそも）仏教経典には二種類ある。第一に小乗、第二に大乗である。大乗を明らかにするときには、必ず小乗をも弁じている。（しかし）小乗を弁ずるときには、大乗をも明らかにすることはできな

い。だから、大乗経典の最初には小乗の人びとが（説かれて）いるけれども、小乗経典の最初に（大乗の）菩薩たちは（説かれて）いないのである。[212] 大を示すときには小を含むことができるけれども、小（を示すとき）には大を含むことはできないのである。仏教の経典がすでにこのようであるから、論書についても同じことがいえる。（すなわち）大乗の論書は小乗をも明らかにするが、小乗の論書は大乗を明らかにすることはできない。もし仏弟子（の訶梨跋摩）の『成実論』は大乗を探究して小乗を解釈しているというならば、如来の（小乗）経典もまた当然そうでなくてはならないであろう。しかし、そうだとすれば、大と小とが互いに兼ね合うことになるから、何を大といい何を小というのであろうか。

第五に根本の教えを理解していないこと。

問う、『成実論』の文章には盛んに人空と法空の二種の空を論じている。[213] これは『大品般若経』に四諦が平等であると明かしていること[214]と意味の上では異なっていない。だから、これは大乗を探究して小乗を解釈していると理解されるのではないか。

答う、四種の『阿含経』の中にも二種の空を説いている。[215]（だから）『成実論』に二種の空を説いていることは、かえって三蔵（小乗）を解釈しているということになるのである。どうしてこれが大乗を探究して、小乗を解釈しているといえようか。また『舎利弗阿毘曇論』にも二種の空を弁じており、[216] しかもこれは小乗であって大乗ではない。訶梨跋摩の『成実論』の意味するところもまた

まさしく同じである。
問う、『舎利弗阿毘曇論』もまた大乗を探究して小乗を解釈している。（これは）『成実論』の場合と同じである。『舎利弗阿毘曇論』が大乗を探究しているのであるから、すなわちこの論も専ら小乗であるとはいえないであろう。
答う、舎利弗の著したところ（の『舎利弗阿毘曇論』）は、やはり仏の（説かれた）毘曇を解釈しているのである。仏の説は明らかに小乗なのであるから、この『舎利弗阿毘曇論』がどうして大乗を探究しているといえようか。
第六に大乗と小乗とを区別する。
問う、（もし）小乗はただ一種の空を明かし、大乗は二種の空を説くというのであれば、（両者は）相違があるであろう。（しかし）すでに（両者は）同じく二種の空を説いている。大乗と小乗とどうして異なることがあろうか。
答う、同じように二種の空を説いているといっても、（その）意味するところは同じではない。いま略して四種の相違を明らかにしよう。
第一は小乗が法を分析して空を明かすのに対して、大乗は（あらゆる存在の）本性がそのまま空であるとする。
第二は小乗はただ三種の世界[217]でのみ人と法の二種の空を説くので、空の意義が劣っている。大乗

は三種の世界の内と外にわたって人と法とがともに空であると説くので、空の意義がすぐれている。

第三は小乗がただ空のみを明かして、不空を説かないのに対して、大乗は空を明かし、また（同時に）不空をも説いている。だから、『涅槃経』には「声聞の人はただ空のみを見て、不空を見ない。（大乗の）智者は空と不空とを見る。空とは一切の生死であり、不空とは大いなる涅槃である」[218]といっている。

第四は小乗（の空）は但空と呼ばれる。ただ、空にのみとどまっているからである。菩薩（の空）は不可得空と呼ばれる。空もまたとらえることができないからである[219]。だから、（同じように）二種の空を明かすといっても、（その）空の意味するところに相違があることがわかる。そこで、大乗と小乗とを区別するのである。

第七に優劣を明らかにする。

龍樹は『般若経』の「累教品」を解釈して「須菩提は人空と法空の二種の空を観ずるが、（これを）菩薩の（観ずる）二種の空に比べると、たとえば毛孔ほどの空間と十方に広がる無限の空間とを比べるようなものである」[220]といっている。すなわち、小乗の空は浅く、大乗の空は深いのである。『成実論』が説くのはただ声聞の空のみであり、菩薩の得るところ（の空）ではないのである。

第八に（空と有との）相即[221]がないこと。

『法華経』の「信解品」の中で、四人のすぐれた声聞[222]が自ら会得した空について、次のように述べ

ている。

「我々は長い間、空の教えについて研鑽を積んだ。(その結果、あらゆる存在は)生ずることもなく滅することもなく、小さいとか大きいとかいうこともなく、汚れもないし、因果にもとらわれない[224](と考えるに至った)。(だから)仏の智慧についても、これを得ようなどとは思わなかった[225]。」『成実論』の説くところも、これと全く同じである。だから、(『成実論』は)大乗ではないということがわかるのである。

問う、どうしてそうだとわかるのか。

答う、『法華経』の文では、声聞は空を証得[226]するけれども、空が即ち有であると観じたり、有が即ち空であると観ずることはできない、ということをいっている。したがって、(空と有との)相即がないのである。『成実論』の説くところもまた(空と有との)相即がない。もし(空と有との)相即を説いているというならば、空と有とを合わせて観ずべきである。もし空と有を合わせて観ずるならば、大乗と何の相違もないのである。

問う、どうして小乗の教義に(空と有との)相即がないとわかるのか。

答う、『大智度論』に「小乗の教えでは、生死の世界がまさしくそのまま空であるとはいわない。大乗だけがそのように説いている[227]」といっている。だから、それがわかるのである。

第九に(悟りへの)理解と実践を損なうこと。

『涅槃経』では「もし声聞や辟支仏[228]のような心で、布施はないというならば、これこそ正しく破戒・邪見というのである[229]」といっている。（すなわち）小乗の人びとは専ら空を観じて、布施をかえりみない。（だから）大乗の実践を損なうので破戒といい、（また）大乗の理解を損なうので邪見というのである。それなのに『成実論[230]』では、布施をかえりみないことが真実の法空であると明かして、これを究極の教えだとしている。もし大乗仏教徒でありたいと願うならば、（このような）小さな心を起こしてはならない。

第十に世の評価を検討する。

秦の弘始七年（四〇五）にインドのある刹帝利（せっていり）[231]が海路を通って長安に到着した。（彼は）羅什が大乗の学説を宣揚していると聞いて、『中論』などについて意見を求めながら（羅什の実力を）験（ため）したのである。羅什は彼のために（その求めるところを）解決してみせた[232]。（そこで彼は羅什の説を）心の底から受け容れて、（羅什を）絶讃して止まなかった。最後に（彼は）羅什に次のように申し述べた。

「まさにあなたは、（あなたの）明智の輝きをインドにおいてこそ振るうべきである。どうしてこのような宝を包み隠したまま（中国のような）辺地に留まっているのか。私はインドにいた時、多くの論師たちが、罽賓[233]の小乗の学者鳩摩羅陀[234]が自ら明月の輝きのようであると称していることを深く怪しんで、偏智小才（の鳩摩羅陀）にはこの喩えは当てはまらないといっているのを聞いたこと

がある。そこで（鳩摩羅陀の弟子の）訶梨跋摩は自分の師匠が才能あるがゆえに（かえって）自ら傷つき、智慧あるがゆえに（かえって）自ら病んでいることを惜しんで、そのためにこの論をつくって有法の真実を説き[235]、その実法に依っている仮法を明らかにしたのである[236]。だから、『成実論』と名づけたのである[237]。」

（以上の）インドの利帝利の話を検討してみると、訶梨跋摩の師も弟子も皆な小乗の学者である。また、斉の司徒であった[238]文宣王の時代になると[239]、（文宣王は）誠に心から三宝を信じて、常によい兆候を感じていた。（王は）斉の永明十年（四九二）十月に名高い有徳の人びと五百人を招いて、普弘寺で（仏教の経典を）講ずることを要請した。文宣王は常に大乗の経論を仏道実践の道しるべとし、正法の要諦となしたのである。しかし、当世の人びとは根本を捨てて、枝末を重んじていた。そこで（王は）多くの法師に要請し、この『成実論』を抄略させて九巻とし、周顒（しゅうぎょう）[240]に命じて序文を作らせた[241]。（このことは）専ら（当世の人びとが）小乗の論書を弘めて、大乗の行いを廃止することを恐れたからである。その後、近くは梁の武帝の時代になると盛んに大乗を弘めて、成実の諸師を排斥するようになった。（いま三説を挙げたが）それ以上はいちいち記すことはしない。

（二）問答

問う、もし以上の十義によって、成実が小乗であると論証されたとするならば、（同じ小乗であ

る）毘曇との優劣はどうであろうか。
答う、求那跋摩の遺文の偈頌に「多くの論書はそれぞれ異なったことを説いているが、修行すれば真理はただ一つである。（ところが一方に）偏執するから、是非が生じるのである。（そのような道理に）通達している人はいい争いなどしない[242]」といっている。また、『大智度論』に「四種の門がある。一には阿毘曇門。二には空門。三には昆勒門[243]、（これを）中国では篋蔵という。四には非空非有門である。般若と方便を理解しないで、毘曇の教えを学べば有見に陥り、空の教えを学べば空見に陥り、昆勒の教えを学べば亦空亦有の見に陥り、非空非有の教えを学べば愚癡の論に陥るのである。もし般若を得て心に執著がなければ、人びとの仏教を理解する能力に随って適切な教化がなされ、人びとを悟りに導き、利益を与えることにおいて、いずれの論も相違するところがない[244]」といっている。（しかし）成実と毘曇とは各々が空と有にとらわれてお互いに排斥しあい、仏の教えを遮って邪見を増長しており、どちらも仏の教えの主旨を見失っている。
問う、（成実によって）空を会得すれば煩悩を断じて、まさに悟りを得ることができる。（しかし、毘曇の）有を見極める心が、どうして迷いを遠ざけることができようか。だから、毘曇は仏の教えに背き、成実は真理にかなっていることがわかる。
答う、もし、空を理解すれば聖者となるが、有は迷いを遠ざけることはできないというならば、まさに（経・律・論の）三蔵の教えでは悟りを得ることはないであろうし、釈迦の小乗による一代

の教化も意味のないこしらえごととなり、後に成実の教えが興って、はじめて大いなる利益があるということになる。どうしてそんなことがあり得ようか。
問う、毘曇ではただ人空のみを明らかにし、成実では（人と法の）二空を明らかにしている。どうして二論に優劣がないことがあろうか。
答う、小乗の中に三段階がある。
第一は二種の空をともに得ていないもので、犢子部が「四種の物質の構成要素[245]が和合して眼という器官があり、五種の存在の構成要素[246]が和合して別に人という存在がある[247]」といっているようなものである。これは（仏教を理解する能力の）劣った人である。
第二は説一切有部[248]のたぐいで、ただ人空のみを得て法空は得ていないものである。これは（仏教を理解する能力の）中位の人である。
第三は譬喩者や訶梨跋摩のたぐいで[249]、二空をともに得ているものである。これは（仏教を理解する能力の）すぐれた人である。
（このように）空の義についていえば、浅深の相違がある。だから、毘曇を小乗の劣ったものとし、成実を小乗の中のすぐれたものとするのである。
問う、『大智度論』に「釈尊が亡くなられた後に、（仏教の教団は）二つに分かれた。一つはただ人空だけを信じて法空を信じないもので、もう一つは人空と法空との二空をともに信じるものであ

るのか。

る」[250]といっている。（だから）ただこの二種類のはずである。どうして三種類に分けることができ

答う、犢子部は勝義の真理を観じるときには、我空を見るのである。（しかし）世俗の真理を観じるときには、別に人の実体があるというのである。龍樹はその真理を観じる際の（我空を見るという）立場を取るから、ただ二種類に分けるのである。

問う、三論が外道と毘曇とを斥けるのは納得がいく。しかしながら、龍樹は先に現われ、訶梨跋摩は後に出た。時代は遥かに隔たっている。どういうわけで（先に現われた龍樹が、後に出た訶梨跋摩を）破斥することができるのか。

答う、（毘曇や訶梨跋摩は）ともに執著するという点から破斥されるのである。どうして前後を論じる必要があろうか。もし前にできた論書が後の迷執を破斥することができないならば、同様に昔の医術は現在の病気を治すことはできないことになり、（名医といわれた）扁鵲[251]の医術も後の世には何の役にも立たないものとなってしまう。

問う、もし法勝[252]と訶梨跋摩とは小乗の論を著して三蔵（小乗）を伝え、馬鳴（めみょう）[253]と龍樹とは大乗の論を作って大乗を弘めたというのであれば、（すでに）大と小とは流れを別にするものである。どうして互いに破斥することがありえようか。

答う、仏が小乗を説かれたのは、もともと大乗を説き顕わすためである。（しかし）空理を保執

する（小乗の）徒は（月を指し示す）指にとらわれて月のありかがわからなくなっている。[254] 経典自体もこれを斥けているのである。だから、龍樹は仏（の教え）に従っているのである。

問う、ある人が「『成実論』は大乗を探究して小乗を解釈する[255]」といっている。この説にどのような過ちがあるのか。

答う、前にすでにこのことについては明らかにした。（しかし）必ずこのような迷いが生じるので、いま重ねてこれについて述べよう。（『成実論』が）大乗を探究して小乗を解釈するのであれば、大乗にも小乗にも属さないことになる。（だから）進んで（大乗として）白牛を走らせることもできないし、退いて（小乗として）羊や鹿（の車）に乗ることもできない。（このように『成実論』は進むことも退くこともかなわず、白牛と羊鹿との中間の）騾馬（らば）の論であるとする見解は、久しい以前からあったのである。[256]

第四節　大乗仏教の執見に対する批判

第四に大乗仏教の執見を呵る。

最初に（その）教説を明示し、次に（これを）破斥しよう。

第一項　大乗の教説

ある大乗の論師が次のようにいっている。

「インドの四種の説[257]と中国の三玄の教え[258]とは、ともに（仏教）外の教えであり、毘曇と成実とは思うにこれは小乗である。（これらは）十分に道理を明らかにしておらず、文章も完全ではない。もとより大乗（の教え）を妨げるものであるから、破斥されて当然である。（しかし）まさに大乗の大いなる教えは、多くの聖者たちが従ってきた規範である。その教えは完全であり、理は余すところがない。これを信じれば限りない福徳が得られ、これを謗(そし)れば計り知れない罪禍を招く。（だから）ひたすらこの上ない仏の教えに従い、押し戴くべきであって、（これを）破斥すべきではない[259]。」

問う、（すべての）大乗が必ず本物の宝の玉[260]であるならば、たしかに心の底から受け容れるべきである。（しかし）実際には多くの偽物が混じっているにちがいない。（そこで）これを淘汰する必要がある。もし（大乗にはそのような）偽物はないというのであれば、その趣旨を述べるべきである。

答う、大乗（の教え）は広大かつ深淵であり、詳しく明らかにすることはできない。（しかし）その要点をまとめれば、おおよそ次の二点をあげることができる。その第一は（仏が）教えを（説いた順序にしたがって）区別すると五時を越えることはない、第二は迷いを遠ざけて悟るための根本義は二諦にある、という二点である。

（ここで）五時というのは、昔『涅槃経』が初めて建康（南京）[261]にもたらされたとき[262]、劉宋の道場

寺の沙門慧観[263]は新たに『涅槃経』の「序」を作成した。（その中で慧観は）仏教を大きく二つに分けた[264]。

一つは頓教で、これは『華厳経』のたぐいである。（頓教は）ただ菩薩のためだけの教えであり、真理を余すことなく顕示するものである。

もう一つは（釈迦一代の説法が）鹿野苑[265]から始まって、沙羅双樹[266]に終わるまで、（教えの）浅いところから深いところへと至っていることで、これを漸教という。この漸教をさらに開いて五時に分ける。

第一（時）は三乗別々[267]の教えである。（これは）声聞のために四諦[268]を説き、縁覚のために十二因縁[269]を述べ、大乗のために六波羅蜜[270]を明かすことである。原因となる修行が別々であるから、得られる結果も同じものではない。（そこでこの教えを）三乗別教というのである。

第二（時）は『般若経』（の教え）である。（これは）三乗の人びとを（般若という）共通の（教えによって）教化を行うものである。（だから）三乗通教というのである。

第三（時）は『維摩経』や『思益経』[271]（の教え）である。（これは）菩薩を賛嘆・賞揚し、声聞を抑止・排斥するものである。（だから）抑揚教というのである。

第四（時）は『法華経』（の教え）である。（これは）前述の三乗を統合して同じように一乗という究極（の教え）に帰着させるものである。（だから）同帰教というのである。

第五（時）は『涅槃経』（の教え）で、（これを）常住教と名づけるのである。（この）五時説が説かれて以来、多少の改変[272]があったが、（結局）慧観の五時説の範囲を越えるものではなかった。（また、このように）教えには五時があるけれども、（いずれの教えも）二諦[273]を出ることはない。（つまり）三仮[274]を世俗の真理とし、四忘[275]を勝義の真理とするのである。この勝義の真理に契うから、三乗の賢者や聖者が存在するのである。

第二項　執著の排斥

第二に（大乗の）執著を排斥する。初めに五時について詰問し、次に二諦について批難しよう。
問う、すでに五時を説くのであれば、どのように大乗と小乗とを分けるのか。
答う、初めの一（時）を小乗とし、後の四（時）を大乗とするのである。
問う、（それでは）道理として大乗はあるというのか、大乗はないというのか。もし大乗があるというならば、これは有にとらわれた邪見であり、もし大乗がないというならば、（現にある）大乗の教えはどうなってしまうのか。
また、もし小乗と異なる大乗があるというならば、当然大乗と異なる小乗もあるということになる。（それでは大乗と小乗が別々にあると見る）二見となってしまうのである。『大品般若経』に「あらゆる（対立・相対する）ものを別々のものと見る者には、悟りに至る道もなければ、悟りに

到達することもない[276]」といい、『涅槃経』に「智と無智とを愚者は二つのものがあると思う[277]」といっている。

また、もし実際に大乗があると執著するならば、(それは)有所得[278]といわれるものである。有所得の人は悪魔の仲間であって、仏弟子ではない[279]。また、有所得の人は(迷いの世界を)動くことも出ることもできない[280]ので、(悟りに至るという乗り物に)乗るという意味も失ってしまう。だから、乗とはいえないことになる。

また、大乗の根本義は永久に迷いの世界を断ち切ることであるというならば、(これは)断滅を主張する見解であり、悟りの世界は永遠であるというならば、これは常住を主張する見解である。すなわち、断見[281]と常見[282]とになってしまう。どうしてこのような大乗がありえようか。

(一) 五時説への総括的批判

次に五時について批判する。初めに総括して批判し、次に別々に詰問する。

(まず総括して)批判する。ただ大乗と小乗の二教だけを立てるべきであって、五時を定めるべきではない。(ここで)略して三種の経典と三種の論書を引用して、このことを立証してみよう。『大品般若経』に「多くの天人が賛嘆して、我らはこの世において第二の教法が説かれるのを見た、といった[283]」といっている。龍樹は(『大智度論』の中でこれを)解釈して「鹿野苑においてすでに

小乗の教法を説き、いままた大乗の教法が説かれたのである」[284]といっている。『法華経』には「昔、波羅捺[285]において四諦を説き、今、霊鷲山[286]において一乗を説く」[287]といっている。（また）『涅槃経』には「昔、鹿野苑において小乗を説き、今、沙羅双樹（の下）において大乗を説く」[288]といっている。だから、教法はただ二種だけであって、五時（の教え）などないと知るべきである。『大智度論』には「仏法には二種ある。（すなわち）一つは（小乗）三蔵であり、もう一つは大乗蔵である」[289]といっている。（また）『菩薩地持論』には「（十二部の経典中）十一部の経典を声聞蔵と名づけ、方等大乗（の経典）を菩薩蔵と名づける」[290]といっている。（また）『中論』には「初めは声聞のために生滅の教えを説き、次に菩薩のために無生滅の教えを説く」[291]といっている。経典や論書によって、この問題を検証してみると、ただ（大乗と小乗との）二蔵だけがあって、五時の教えなどないことがわかるのである。

問う、もし（大乗は）皆な菩薩蔵であるならば、『華厳経』と『般若経』と『法華経』と『涅槃経』の四種（の経典）にはどのような相違があるのか。

答う、（次の）四句を認識すべきである。（そうすれば）すべての経典（の相違）は明瞭となる。第一にただ菩薩にのみ教えて、声聞を教化しない。（これが）『華厳経』である。第二にただ声聞のみを教化して、菩薩に教えない。（これが）三蔵教である。第三に直接には菩薩に教え、間接には二乗をも教化する。（これが）『大品般若経』から『法華

経』が説かれる前までのもろもろの大乗経典の教えである。（これらの経典では）小乗の人に命じて大乗の教えを説かせている。（これは）思うに直接には菩薩に教え、間接には（二乗にも）この教えを示して、（二乗の人が）それを自分のものとするようにさせているのである。（それはちょうど長者が）窮子に（財産を管理させて、後には）財産を与えるようなもので[292]、（これは）間接に声聞を教化することをいっている。

第四に直接、声聞に教え、直接、菩薩に教える。（これが）『法華経』の教えである。「菩薩はこの教えを聞いて、網で覆われたような疑惑がすべて取り除かれた[293]」と（いっているの）は、菩薩を教化するのであり、「千二百人の阿羅漢は、皆な仏になるであろう[294]」と（いっているの）は、二乗を教化するのである。

（以上の）四句の中の（第一句と第三句と第四句の）三義は、（菩薩を教えるという）菩薩蔵の内に属しており、（いま）これを（三種に）開いたのである。（第二句の）ただ二乗のみを教化するのを三蔵の教えとするのである。

（二）五時のそれぞれに対する批判

次に五時を別々に批判する。

問う、もし五時を立てるならば、どのような過失があるのか。

答う、五時の教説はただ（典拠となる）文がないばかりでなく、また理論としても成り立たない。もし第一時を三乗別教と名づけるというのであれば、これは正しくない。（なぜならば）毘曇の教えによると「三乗は同じように四諦を観じて、その後に悟りを得る[295]」といっている。成実の義によれば「滅諦というただ一つの真理に契って、初めて悟りを得る[296]」といっている。また、大乗の教えによると「（三乗は）同じように無生滅（の理）に契って、その後に迷いを遠ざける[297]」といっている。そうすると、第一時の教えは、（三乗に）共通の教えである。どうして別教といえようか。

次に『大品般若経』（の教え）は三乗通教であるといっているが、これもまた正しくない。『大智度論』に「般若（波羅蜜[298]）は二乗には欠けており、ただ菩薩にだけ具わっている[299]」といっている。もし『大品般若経』（の教え）が三乗通教であるなら、当然（般若は三乗の）すべてに具わっているはずである。どうして（『大智度論』に）二乗には具わっていないと説いているのか。

問う、もし『大智度論』によって、般若はただ菩薩にだけ具わっているというならば、どうして『大品般若経』に「三乗は皆な同じように般若を学ぶべきである[300]」と勧めているのか。

答う、般若には二種類がある。第一に摩訶般若[301]であり、中国では大慧という。思うにこれはただ菩薩にだけ具わっているものであり、したがって二乗には欠けているのである。（第二に）もしあらゆる存在の真実の相（すがた）を般若というのであれば、これは三乗が同じように観ずべきところである。だから、三乗の人びとに勧めて、同じようにこれを学ばせるのである。経師[302]（である慧観）はこの

（般若に）二種類あるという説を理解していなかった。だから、『大品般若経』（の教え）は三乗通教であるといったのである。

次に『維摩経』（の教え）は抑揚教であるといっているが、これもまた正しくない。『大品般若経』では二乗を叱って愚かな犬であるといい[303]、『維摩経』では声聞を貶（けな）して腐った根であるといっている[304]。小乗を挫（くじ）くことでは（両者は）同じであり、大乗を称（ほ）めることでも違いはない。どうして『大品般若経』（の教え）は通教であり、『維摩経』（の教えは）抑揚教であると（区別）することができようか。

次に『法華経』（の教え）が同帰教であることについては、全く疑う余地がない。ただ、五時の説では、（『法華経』が）同帰であることは明らかにしているけれども、（仏身が）常住であることを明らかにしていない。しかし、世親の[305]『法華論』では『法華経』の前半部分を注釈して、七カ所に仏性[306]に関する文章があり、後半の「如来寿量品」を解釈して、仏の三身の説[307]について述べている[308]。これはまさに完全で余すところのない教えであって、決して不完全な教えであるというべきではない。

次に『涅槃経』（の教え）は常住教であるといっているが、しかし常と無常はどちらもとらわれを除くというはたらきを表わす言葉である。もし涅槃について述べるならば、その本質は百の否定[309]によっても把握できないし、その道理は（有無等の）四句の分別[310]を超越している（というべきな）

のである。しかし、これまでの（慧観等の）涅槃学派[311]は、ただはたらきを会得するだけで、その本質を理解していない。だから、（『涅槃経』についても）またその趣旨を見失っているのである。

㈢　二諦への批判

次に二諦について批判する。

二諦（の意味）を誤解している人に、およそ三種ある。

第一に毘曇で、（この人は）ものは定まった本性をもって存在していると思い込んで、（本性をもたない）仮りの存在であるということを理解できない。だから、世俗の真理を見失うのである。また、仮りの存在とはいっても現にあるがままの存在であり、しかも実体として把握することはできないということを知らないから、（二諦の）もう一つの（真理である）勝義の真理としての空の意味をも見失ってしまうのである。

第二に大乗を学ぶ人の（特に）方広道人[312]と呼ばれる人である。（この人は）誤った空（の理解）にとらわれて、（ものが）仮りの存在であるということを理解できない。だから、世俗の真理を見失うのである。すでに誤った空にとらわれて正しい空を理解できないのであるから、また勝義の真理をも見失ってしまうのである。

第三に最近流行している説で、（この説を唱える人は）二諦のそれぞれをよく知ってはいるが、

ある人は（世俗の真理と勝義の真理が）一つのものであるといい、またある人は二諦はそれぞれ別のものであるという。[313]（これでは）二諦を説いても（正しい二諦は）成り立たない。（これも）また世俗の真理と勝義の真理を見失っているのである。

問う、勝義の真理と世俗の真理が一つのものであるとすれば、これにはどのような過失があるのか。

答う、もし世俗の真理と勝義の真理が、勝義の真理として一つのものであるとするならば、勝義の真理も世俗の真理も同じように勝義の真理ということになってしまう。もし勝義の真理と世俗の真理が、世俗の真理として一つのものであるとするならば、世俗の真理も勝義の真理も同じように世俗の真理ということになってしまう。もし（あくまで）勝義の真理は勝義の真理であって、世俗の真理は勝義の真理ではないとするならば、世俗の真理は勝義の真理に異なるということになってしまう。もし（あくまで）世俗の真理は世俗の真理であって、勝義の真理は世俗の真理ではないとするならば、勝義の真理は世俗の真理に異なるということになってしまう。だから、いずれの面から考えても矛盾[314]があり、（二諦が）一つのものであるとはいえないのである。[315]

問う、すでに（二諦が）一つのものであるという説に過失があるのだから、当然（二諦が）それぞれ別のものであるという説には過失はないであろう。

答う、経に「色が即ち是れ空であり、空が即ち是れ色である」[316]といっている。（それなのに）もし

（二諦が）それぞれ別のものであるというならば、（経に説いている）相即は成り立たない。（また）もし相即が成り立つならば、（二諦は）それぞれ別のものではありえない。だから、進むことも退くこともかなわず、（二諦が）それぞれ別のものであるという説も、また崩れてしまうのである。[317]

（四）結

このように五時の説は成立しないし、世俗の真理と勝義の真理（という二諦の説）も疑わしいものとなった。いったい、（あなたがたの説く）大乗の根本義とは、何によっていい表わされるのであろうか。

第二章　顕　正

第二に顕正（を説く）。

序

これまでは、外道と毘曇と成実と大乗（の執見）を破斥してきた。これから先は、この四種の教説が三論を排斥しているので、その批難が誤りであることを解明して、（三論の）正しい教理をは

っきりと明かすことにしよう。
前にすでに余すところなく四種の教説を破斥したにもかかわらず、それを機に多くの批難が競い起こり、龍樹は正師ではなく、著した論書も誤った教えに違いない、と皆な疑っている。そこでこの章においては、次に（その疑いを晴らすために）正義を明らかに顕わすことにしよう。
正義は多種あるが、（ここでは）略して二種をあげる。初めに人について正義を明かし、次に教えについて正義を顕わす。

第一節　人についての正義

人についての正義というのは、『楞伽経』に次のようにいっている。
「大慧菩薩[318]が尋ねた。世尊が亡くなられた後には、この教えを誰が護持していくのでしょうか、と。世尊は偈頌を説いて答えられた。私の亡き後、南インドに龍樹菩薩[319]という大徳の比丘が現われ、初歓喜地[320]（という位）にとどまって、人びとのために大乗を説き、有無の二見を破斥して（人びとを）安養国[321]に往生させることができるであろう、と[322]。」
次に『摩耶経』には（以下のように）いっている。
「摩耶が阿難[323]に尋ねていった。仏が亡くなられた後には、誰が教えを護持していくのでしょうか、と。阿難が答えていった。如来[324]の正しい教えが伝わるのは五百年間である。最初の百年には優婆掘

多[325]がいて、教えを説いて（人びとを）教化し、正しい教えを護持するであろう。第二の百年には尸羅難陀比丘[326]がいて、この世において十億人の人びとを救済するであろう。第三の百年には青蓮華眼比丘[327]がいて、教えを説いて（人びとを）教化し、五千万人の人びとを救済するであろう。第四の百年には牛口比丘[328]がいて、教えの要点を演説して一万人の人びとを救済するであろう。第五の百年には宝天比丘[329]がいて、二万人の人びとを救済し、八万人の人びとに菩提心[330]を発こさせるであろう。（しかしその後は）正しい教えは急速に滅亡するであろう。（そして）第六の百年には九十六種の邪見[331]が競い起こって、仏法を破滅させようとするが、（その時）馬鳴比丘[332]がこの外道を摧くであろう。第七の百年には龍樹という一人の比丘が現われて、巧みな方便によって教えを説き、正しい教えの松明を燃やして、邪見の旗を滅ぼすであろう[333]。」

（このように）大乗と小乗の経典を尋ねてみると、（仏）ご自身で、龍樹が邪説を破斥して正義を顕揚することを予言されているのである。ここでは（龍樹の論書によって）仏教内外の邪見を並べて呵責し、大乗と小乗の執見をともに破斥したのであるから、どうしてこれを疑うことができようか。また馬鳴と龍樹については、仏が確かに予言されているにもかかわらず、それでもなお（正師でないと）疑うならば、法勝[334]や訶梨跋摩[335]については、経典に（仏の予言の）言葉が（全く）ないのに、どうして（彼らの説く教えを）簡単に受け容れることができようか。

問う、法勝については、確かな（予言の）記述を見ることができないけれども、訶梨跋摩につい

ては、（龍樹と）同様に明らかな典拠がある。『阿含経』に「真実は四諦によって表わされる。だから、比丘は将来この四諦（の教え）を完成するであろう」(336)といっている。仏がこのような言葉を示されたのは、遥かな未来を考えられてのことである。（つまり仏法が滅びようとする）この末の世(337)に至って、訶梨跋摩に（四諦の教えを完成することを）許し委ねられたのである。（そこで訶梨跋摩は）この教えを完成させるために、『成実論』を著したのである。（『成実論』の）大いなる教えは、このような（意味を持つ）ものであるから、どうしてこれが虚構であるなどといえようか。

答う、思うに（『阿含経』の予言は）、末の世全体についていったのである。どうして特別に訶梨跋摩だけを取り上げているといえようか。だから（これは）典拠にはならないのである。

第二節　教えについての正義

第二に教えについての正義を顕わす。

問う、龍樹の著述は多方面にわたっていて、その数も非常に多い(338)。（著作全体からみれば）三論は空だけを説いており、究極（の教え）ではないようである。

答う、僧叡(339)はその昔、鳩摩羅什(340)の門下にあって、（羅什の）翻訳事業の中心的な人物であった。彼の『中論』の「序」に「そもそも百本もの梁をもった大邸宅ができあがると、みすぼらしい茅葺きの家は卑しく見えてしまうものである。（同様に）この『中論』が広大で隅々までいきわたって

いることを見れば、偏った悟りというものが（いかに）見識が狭く道理に背いているものであるかがわかる」[341]といっている。だから、偏（った教え）は小乗が中心で、正（しい教え）は『中論』に帰着するのである。

またこの『中論』の「序」には、インドの十六大国[342]のうち、（龍樹の）教化を受ける機会に恵まれたのは八千里四方であったが、皆な心から龍樹を尊敬し、彼を無相仏として称えたことも述べられている。[343]（そして）「進んで（大乗の教えを）学ぶもので、この論書を吟味し、この教えを依りどころとしないものはいなかった」[344]といっている。もし『中論』（の教え）が空に偏っているのであれば、どうして多くの国で重んじられることがあろうか。

また鳩摩羅什は、初めは小乗のとりことなっていたのであるが、この『中論』に出会って、その進む道を正観へと転換したのである。[345]その後も多くの学匠たちが、この『中論』によって迷いから目覚めたのである。

以上の論述から、この（三論の）ことが明らかになった。思うにこの三論は、究極にして完全な教えである。

問う、もし仏教内外（の邪見）を並べて呵責し、大乗と小乗（の執見）をともに破斥するならば、この三論の宗旨は何を依りどころとしているのであろうか。

答う、もし心を仏教内外にとどめ、思いを大乗と小乗に寄せるならば、偏った邪見に陥ってしま

い、正しい道理を見失ってしまう。正しい道理を見失ってしまえば、正しい見方は生じない。もし正しい見方が生じなければ、断見[346]や常見[347]は滅しない。もし断見や常見が滅しなければ、輪廻の苦しみは永遠に絶えることがない。

（これとは逆に）仏教内外（の邪見）がともになくなり、大乗と小乗（の執見）がともに静まって、初めて正しい道理ということができる。この正しい道理を悟れば、正しい見方が生じる。もし正しい見方が生じれば、戯論[348]はまさに滅する。戯論がまさに滅すれば、輪廻の苦しみはたちまち消滅してしまう。これこそ三論の大いなる宗旨の意図するところである。

思うに（この三論の宗旨は）多くの教えの根本の趣旨を総括し、多くの聖者の精神の依りどころ[349]を統一するものである。仏道を実践しようとする人たちが、どうしてこの宗旨を頼みとしないことがあろうか。

問う、もし仏教内外をともに除き、大乗と小乗をともに斥けるならば、これはまさに断見である。どうして正しい宗旨ということができようか。

答う、（この場合）すでに仏教内外がともになくなっているのであるから、断見も常見もまさに静まっているのである。（断見と常見の）両極をすでに捨てているのであるから、どうして正しい宗旨ではないといえようか。

（対論者が）批難していう、そもそも断があり常があるから有というのであり、断がなく常がない

から無というのである。すでに断も常も無であるといっている以上、（それは無見であり断見にほかならないから）どうして断見を離れることができようか。

答う、すでに断見と常見がなくなっているのであるから、有無（の二見）も同じように皆なくなっているのである。この上さらに無にとらわれているなどということはできない。

批難していう、このような解釈を行ったとしても、結局は批判を免れることはできない。（なぜならば）そもそも有があり無があるから有というのであり、有もなく無もないとき初めて大無というのである。すでに三論は（無を主張して）無に堕しているのであるから、どうして断見を離れることができようか。

答う、（三論の主張は）もともと有という病に対し（て説かれ）たものであるから、無を説いているのである。（したがって）もし有という病が癒えたならば、空という薬もまた捨て去るのである。つまり聖道は本来、有でもなく無でもないということがわかる。どうして滞るところがあろうか。

批難していう、有であり無であるとするのを二是といい、有でもなく無でもないとするのを二非という。（三論は有でもなく無でもないと主張するのであるから）すでに是非（の見）に堕しているばかりではなく、むしろ儒家や墨家[350]（の思想）と同じである。

答う、（真理は）本来、二是ではない。だから（二是に対して）二非を説くのである。（しかし）

二是がすでになくなってしまえば、二非もまた不要となる。だから(三論の主張するように)是でもなく非でもないということがわかる。

批難していう、是でもなく非でもないというのであれば、逆に二非(の見)に堕してしまう。どうして二非を免れることができようか。

答う、二是(の見)は夢の中に虎を見る[351]ようなものであり、二非(の見)は逆に空中に花を見る[352]ようなものである。すなわち、もともと是とするところもなく、いままた非とするところもない、ということがわかる。

批難していう、もし是でもなく非でもないというのであれば、また邪でもなく正でもないということになる。どうして篇や章を設けて、破邪顕正と題するのか。

答う、そもそも非であり是であるとするならば、これをまさに邪とするのである。(逆に)是でもなく非でもないとするならば、これをまさに正というのである。だから、破邪顕正という一篇を設けて、これを論じるのである。

批難していう、邪という破斥すべきものがあり、正という顕揚すべきものがあれば、まさに心に取捨(の念)があるということになる。どうして何ものにも依らないなどということができようか。

答う、邪を滅ぼすために、あえて名づけて正というのである。邪が滅ぼされてしまえば、そのときは正もまたとどまることはない。だから、心にはとらわれるものが何もないのである。

批難していう、もし邪と正がともになくなるのであれば、どうして（それが）空無の見でないということがあろうか。

答う、『中論』に「仏が空の教えを説くのは、さまざまな邪見を離れさせるためである。（しかし）もしまた空（という何か）があると思う人がいれば、（その人は）仏たちが教化できない人である」[353]といっている。たとえば、水は火を消すことができるが、いま水から逆に火が生じるということになれば、何によっても（この火を）消すことはできない、というようなことである。断常（の見）は火のようなものであり、空はこれを消滅させる（水のような）ものである。もし（この）空に執著するならば、そのときは（その執著を）滅ぼすことのできる薬などどこにもないのである。[354]

批難していう、すでに空という病に冒されているのであれば、どうして有という薬を服用させないで、しかも教化できないなどというのか。

答う、仮りに有を用いて教化したとしても、かえってまた有にとらわれてしまうであろう。さらに言葉による表現を拒絶したとしても、再び断見にとらわれてしまうであろう。このような人びとは、いったい何によって教化することができるのであろうか。

問う、心に執著があれば、どのような過失があるのか。

答う、もし執著があれば、そのときは（その執著に）縛られるのである。（だから）生・老・病・死、また憂・悲・苦・悩[355]など（の輪廻の苦しみ）から解脱することができないのである。そこで

『法華経』に「私は無数の方便を用いて人びとを導き、多くの執著を離れさせる[356]」といっているのである。（また）『維摩経』にも「世間に執著しないことは、あたかも（泥から生じて泥に染まらない）蓮華の花のようである。常に空寂の行を実践しながら、あらゆる存在の様相に通暁して、何ら滞ることがない。虚空のように何ら依りどころを持たない釈尊に帰依致します[357]」といっている。

過去・現在・未来の仏たちは皆な、六道[358]の世界に輪廻している人びとの心に執著があるから、この世に現われて経を説くのである。（また）四依の菩薩である龍樹や提婆[359]は、大乗並びに小乗の学者たちの心に依りどころがあるから、この世に現われて論書を作るのである。だから、依りどころがあり、得るものがあるということが、輪廻の原因であり、何ものにも滞ることがなく、とらわれることがないということが、経典や論書の（説かれた）根本の趣旨なのである。

批難していう、もし（心の）内外がともになくなる（のが真実）ならば、どうして仏教経典に大乗と小乗の二つの教えを説いているのか。

答う、『法華経』に「仏の教えは説くことができない。言葉では到底いい表わすことができないからである[360]」といっている。仏は言葉によっていい表わすことのできないものを、強いて言葉を用いて説かれるのである。だから、大乗と小乗の（二つの）教えがあるのである。（それは）人びとにこの言葉を通じて、言葉によっていい表わすことのできないものを悟らせようとするためである[361]。

しかし、教えに固執する人びとは、（仏が）大乗と小乗の教えを説かれたのを聞いて、さらにま

た新たな執著を起こすのである。そこで、論書を作ってこのとらわれの心を破斥し、再び本来の言葉によっていい表わすことのできない真実を悟らせようとするのである。だから、四依の菩薩である龍樹や提婆の出現は、仏（の出現）と同じであるというのである。[362]

問う、『中論』を『正観論』とも称しているが、その正には何種（の意味が）あるのか。

答う、天に二つの太陽はなく、地に二人の王はいない。[363] 教えは数多くあるけれども、（このように）真理は唯一にして（それが一なる）正である。だから、これまで（誤った）四種の教説を破斥してきたのである。『華厳経』にも「文殊菩薩[364]よ、あらゆる存在はあるがままにある、ということが真理である。（しかし）真理そのものは唯一のものである。何ものにも恐れを持たない仏は、この唯一の真理によって、迷いの世界を離れるのである[365]」といっている。

ただ、（仏は）人びとを（迷いの世界から）離れさせようと願って、言葉によっていい表わすことのできないものを、強いて言葉によって説き、教えを学ぶ人びとが、それによって悟りを得ることができるように、（唯一の）正を二つに開くのである。その一つは体正であり、もう一つは用正である。（真理は）勝義でもなく世俗でもないということを体正と名づけ、勝義の真理と世俗の真理を用正と名づけるのである。[366]

その理由は、あらゆる存在のありのままの真実のすがたは、言葉ではいい表わすことができないし、思慮をも絶している。（だからそれは）決して勝義ともいえないし、世俗ともいえないのであ

る。そこでこれを体といい、（また）あらゆる偏った邪見を絶しているから、これを正というのである。だから、体正というのである。

用正というのは、体は言葉ではいい表わすことができないから、人びとは悟ろうにも悟る術がない。（だから）有であるとも無であるともいえないのではあるが、強いて勝義であるとか世俗であると説くのである。そこでこれを用といい、この勝義と世俗もまた偏った邪見ではないという意味で、これを正というのである。だから、用正というのである。

問う、すでに勝義と世俗をいうのであれば、それは二つの極端である。どうして正と名づけることができようか。

答う、さまざまな条件によって仮りにあるから、これを世俗の有[367]というのである。しかし、それは仮りの有であるから、絶対にあるともいえないし、仮りの有であるから、絶対にないともいえない。このような仮りの有は、二つの極端を遠く離れているので、これを正というのである。世俗の有がすでにこのようなものであるから、勝義の無[368]もまた同じである。仮りの無であるから、絶対にないともいえないし、仮りの無であるから、絶対にあるともいえない。（このような仮りの無は）二つの極端を遠く離れているので、これを正というのである。

問う、どのような理由で、体（正）と用（正）との二つの正を論じるのか。

答う、末の世[369]の人びとは、仏教を理解する能力が劣っており、その多くは偏った邪見に堕してい

る。（そこで）四依の菩薩である龍樹や提婆がこの世に現われて、仏法を正そうとしたのである。だから、用正を説いたのである。（もし人びとが）正しい教えを理解し、正しい道理を悟るならば、そのとき初めて体正が現われるのである。

ただし、（別の角度からみると）正には三種類ある。第一に、偏りという病に対して正というものので、これを対偏正という。第二に、偏りを尽くし、浄めることを正というもので、これを尽偏正という。第三に、偏りという病がすでになくなれば、（それに対する）正もまたなくなってしまう。（このように）偏でもなく正でもないことを、何といってほめていいのかわからない。強いて嘆称して正という場合、これを絶待正というのである。

正については以上の通りである。観と論についてもまた同じである。体正によって正しい観を発生するのを体観といい、二諦の用を借りて二諦の観を発生するのを用観という。だから、観にも（体と用の）二つがあるのである。

また正しい観を心にそなえて、人びとのためにあるがままに体（正）を説くことを体論といい、もし用（正）を説くのであれば、これを用論という。だから、論にも（体と用の）二つがあるのである。

（また）正には、対偏と尽偏と絶待（の三種の正）があるのだから、観と論もまた同じである。これは前（の論述）と同様にして知るべきである。

第二篇　別　釈

第一章　経典と論書の互助関係

第一節　総　説

次に経典と論書とが互いに助け合う（関係にある）ことを明らかにしよう。『大品般若経』には次のようにいっている。

「迷いの世界の道のりは長く、迷っている人びとの性質もさまざまであるが、菩薩はまさに次のことを正しく銘記すべきである。（それは）迷いの世界は結局虚空と同じであり、人びとの性質も結局虚空と同じである。（だから）そこには輪廻もなければ輪廻から解脱する人もいない（ということである）[370]。」

すでに迷いの世界もなく悟りの世界もないのであるから、また迷っている人びとも悟っている仏もないことがわかる。どうして経典と論書とが存在しようか。だから、内外（の関係）もともにな

く、主客（の関係）もともにないのである。しかし、迷いの世界もなく悟りの世界もないとはいっても、（現実に）迷っている人びとにとっては（紛れもなく）迷いの世界がある。だから、『大品般若経』に「あらゆる現象的存在は（本来空であって）存在しないのであるけれども、現実には如実に存在している[371]」といっているのである。

迷っている人びとが存在するから、仏が存在するのである。仏が存在すれば、そこには当然教えがある。仏とその教えがあれば、そこには当然菩薩の論書もある。仏は人びとが悟りへの道を見失っているから経典を説き、菩薩は人びとがその経典（に説かれる教え）に迷うから論書をつくるのである。

しかし、（さらに詳しくいえば）経典には一般的なものと特殊なものとがあり、論書についてもまた同じことがいえる。

ここでいう一般的な経典とは、一般に人びとの誤った見解を終息させるためのものであり、（また）一般に悟りへの道を開いて顕らかにするためのものである。一般的な論書についていっても、多くの仏弟子たちがあらゆる（種類の）論書を作るのは、また一般に（人びとが仏の）教えに迷うという病を癒して、正しい理解のあり方を説き明かそうとするためである。

（次に）特殊な経典というのは、（仏が）大乗と小乗の二種類の人びとに対応して、大乗と小乗という二種の教えを説くものである。（同様に）特殊な論書というのは、大乗と小乗の二種の教えに

対するそれぞれの迷いを破斥するために、大乗と小乗の二種の教えを説明するものである。だから、大乗と小乗の二種の論書があるのである。

しかしながら、経典と論書には、ともに主体と客体という面もある。経典では（仏の）二智[372]が教えを説く主体であり、二諦[373]が説かれる客体である。論書では（菩薩の）二慧[374]が教えを説く主体であり、言教（の二諦[375]）が説かれる客体である。これが経典と論書にそれぞれ主体と客体という面があるということである。

第二節　経典と論書における主体と客体の相互の交わり

第一項　総　説

次に経典と論書の主体と客体について、それが相互に入り交わる関係を明らかにしよう。（これには次の）四句によって表わされる違いがある。第一に経典の主体が論書の客体となる。第二に経典の客体が論書の主体となる。第三に論書の主体が経典の客体となる。第四に論書の客体が経典の主体となる。

第二項　別　釈

（この中で第一の）経典の主体が論書の客体となるというのは、仏の二智がそのまま論書の著者の悟りの内容となるということである。だから、『法華経』では昔（の華厳）と今（の法華）の二つの教え[376]は、いずれも（それぞれ）初めから大乗を学んだ菩薩[377]と小乗を捨てて大乗に転向した人びと[378]に、ともに仏の智慧を悟らせようとしたものである、と明かしている。

すなわち「涌出品（ゆじゅっぽん）」に「この多くの人びとは、初めて私の姿を見、私の説法を聞いて、ただちに（その教えを）信じて受け容れ、仏の智慧を体得したのである[379]」といっている。これは昔の（華厳の）教えが、初めから大乗を学んだ菩薩に、仏の智慧を体得させるためのものであることを明らかにしているのである。

（同じ「涌出品」では）次に「先に小乗の修行をし、小乗を学んでいたので（華厳が説かれたときには）除外されていた者にもまた、私は今この（法華の）教えを聞かせて、仏の智慧を体得させる[380]」といっている。これは今の（法華の）教えが、小乗を捨てて大乗に転向した人びとに、仏の智慧を体得させるためのものであることを明らかにしているのである。

したがって、今昔の（法華と華厳の）二つの教えが、ともに仏の智慧を体得させるためのものであることは明らかである。このことから、（経典を説く主体である）仏の智慧は（論書の著者に）悟られる客体であることがわかるのである。

次に（第二に）、経典の客体が論書の主体となるということを明かすならば、経典（に説かれる

ところ）の客体とは二諦である。（これはまた）論書の著者に二慧を発生させる（主体となる）。だから、（経典の客体である）仏の二諦は（二慧を）生じさせる主体となり、（論書の主体である）論書の著者の二慧は生じ（させられ）る客体となる。

次に（第三に）、論書の主体が経典の客体となるということを明かすならば、論書の（主体である）著者の二慧は経典（の客体である二諦）によって発生するということである。

次に（第四に）、論書の客体が経典の主体となるということを明かすならば、論書の（客体である）著者の言教（の二諦）は仏の二諦を述べる主体である二智となるということである。

第三項　余論

次に、この四句を合わせて二句にする（こともできる）。経典は、主体（の二智）であろうが客体（の二諦）であろうが、すべて主体的にたすけるものであり、論書は、主体（の二慧）であろうが客体（の言教）であろうが、すべて客体的にたすけられるものである。また、論書は、主体であろうが客体であろうが、すべて主体的に述べるものであり、経典は、主体であろうが客体であろうが、すべて客体的に述べられるものである。だから、これを合わせると（経典と論書のそれぞれについて）一つの主体と一つの客体ができるのである。

次に、（経典と論書のそれぞれが主体となり客体となるのであるから）一句をなくしてしまって

無句に帰着させることができる。主体（である経典）が（論書の）客体ともなるのであるから、主体といっても固定的なものではない。客体（である論書）が（経典の）主体ともなるのであるから、客体といっても固定的なものではない。主体は固定的なものではないから、それは決して主体ではない。客体は固定的なものではないから、それは決して客体ではない。したがって、主体でもなく客体でもなく、経典でもなく論書でもなく、仏でもなく菩薩でもない。だから、どのような表現を用いて名づけていいのかわからない。そこで、正法と称し、（また）強いて中実[381]と名づけるのである。

問う、主体は固定的なものではないから主体ではなく、客体は固定的なものではないから客体ではない、というのはどこに典拠があるのか。

答う、『中論』の「燃可燃品（ねんかねんぼん）」に「あるものが（他のものに）依って成立するならば、逆に（他のものを）成立させることになるであろう。（しかし）いま依ることが（固定的で）ないのであるから、このものが成立することはない[382]」といっている。これがその証拠の文である。

第二章　論書がつくられたゆかり

第一節　総　説

次にそれぞれの論書が造られたゆかりを明らかにしよう。ただし（菩薩が）論書をつくる（一般的な）理由（について）は前に述べた通りである。仏は悟りへの道を見失っている人びとのために経典を説き、論書の著者はその経典（に説かれる教え）に迷う人びとのために論書を造るのである。悟りへの道を見失っている人びとのために経典を説くという、この場合の（人びとの）過失は根本の過失である。論書の著者が経典（に説かれる教え）に迷う人びとのために論書を造るという、この場合の（人びとの）過失は枝末の過失である。また、仏が悟りへの道を見失っている人びとのために経典を説くという場合の過失は、誰もが一度は陥る過失であり、論書の著者が経典（に説かれる教え）に迷う人びとのために論書を造るという場合の過失は、過失の上にさらに過失を重ねるものである。

なぜならば、悟りへの道を見失うのは、誰もが一度は陥る過失である。仏が経典を説かれるのは（この悟りへの道を見失った人びとを）悟りへの道に導こうとするためである。それにもかかわら

ず、さらにこの経典（に説かれた教え）に迷う（人びとがいる）のである。だから、これは過失の上にさらに過失を重ねることになるのである。

一度の過失で済む人は、いわゆる仏教を理解する能力が優れた人であり、（この人は）経典（に説かれる教え）を聞いてただちに悟るのである。過失の上に過失を重ねる人は、いわゆる仏教を理解する能力が劣った人である。

問う、どのような人びとが経典に迷う人なのか。

答う、それは多くの部派の異なった主張（を唱える人びと）である。多くの部派の異なった主張（の数）は、二部、もしくは五部、もしくは十八部、もしくは二十部、もしくは五百部である。

第二節　上座部と大衆部

二部というのは、仏が二月十五日に涅槃に入られ[383]、多くの仏弟子たちが四月十五日に王舎城の祇闍崛山（ぎしゃくっせん）の中で、（経・律・論の）三蔵を編纂したが[384]、このときすでに二部の名称があった。

その一つは上座部で、それは迦葉（かしょう）が[385]（釈尊の弟子の中で）上座とされていたからである。迦葉の上に一年先輩である陳如[386]がいたけれども、（仏は）その教えを（特に）迦葉に託したので、（迦葉が上座であり、その一派を）上座部というのである。迦葉が率いていた人びとは、五百人だけであった。（もっとも）『大智度論』によれば千人であったという[387]。

もう一つは大衆部で、(迦葉が三蔵編纂のために)規定した場所に入れなかった人びとである。その数は万を数え、婆師波羅漢[388]を指導者とした。(婆師波羅漢は)中国では涙出と呼ばれる。常に苦しみの中にある人びとを悲しんで涙を流したからである。彼は(釈尊が初めて教えを説いた)五人の比丘[389]の中の一人で、年は迦葉より上であり、規定した場所に入れなかった人びとに教えを授けたのである。

集団が二つに分かれた理由は、迦葉が五百人の阿羅漢を率いて規定した場所に入り三蔵を編纂していたところ、多くの人びとが来て(ともに)三蔵を編纂しようとしたが、迦葉が彼らを拒絶したからである。それには二つの理由がある。一つは、五百人の阿羅漢が皆な聡明であったためであり、もう一つは、すでに編纂についての規定の所作が終わっていたためである。(もっとも)『大智度論』によれば、阿闍世[390]王は千人分だけの食事しか用意していなかったので、それ以上の人びとがやって来ても、参加することができなかったのである[391]。

これ以後、釈尊が亡くなられて百十六年[392]の間は、二部とはいっても名前が異なるだけで、特に意見の相違はなかった。百十六年を過ぎた後に、船主の子で摩訶提婆[393]という人が現われた。(彼は)端正で聡明ではあったが、(父・僧侶・母を殺すという)三つの大罪[394]を犯してしまった。(そのため)後に仏門に入ったのである。(彼に関して次の)二つの事柄がある。

第一に、多くの大乗経典を三蔵の中に取り入れて注釈したことである。(はじめに)多くの阿羅

漢たちが聖典を編纂したときには、大乗経典は削除されていたのであるが、大衆部は摩訶提婆の説によって大乗経典を取り入れ、上座部はこれを認めなかった。[395] そこで論争が起こり、完全に二部に分裂したのである。

第二に、摩訶提婆が偈頌を作って次のようにいったことである。

「自分以外のものが衣を汚す、無知がある、疑いがある、他人によって悟る、悟りは言葉によって顕わされる、これが多くの仏の正しい教えである。[396]」

(彼は)この一偈を戒律の条文の後に置いて、布薩[398]で戒律の条文を唱えた後で、またこの一偈を唱えたのである。[399] この偈頌には五つの事柄が含まれている。

第一に、自分以外のものが衣を汚すというのは、摩訶提婆が精液を出して衣を汚してしまったときに、弟子を騙して「私は阿羅漢であるから本来汚れはない。ただこれは天の魔女が精液を出させて、阿羅漢の衣を汚しただけである」といった。だから「自分以外のものが衣を汚す」というのである。[400]

しかし、この一語を虚偽とする者と真実とする者とがある。(一方は)彼は本当は凡夫であるにもかかわらず、弟子を騙して上述のようなことを説いた。だからこれは虚偽である(と主張した)。(またもう一方は)魔女は実際に精液を出させて阿羅漢の衣を汚すことができる。だからこれは真実である(と主張した)。(このように)人びとが(摩訶提婆の言葉を)虚偽であるとか真実である

といって論争したために、二部に分かれたのである。(401)

第二に、無知というのは、確かに阿羅漢であれば、三界に転生する（原因となる）無知はないけれども、それでもなお知らないことがあるし、煩悩の潜在的な余力(402)が残っている。だから「無知がある」というのである。当時の人びとは、ある者は阿羅漢に無知があるといい、ある者は無知はないといった。これが原因となって論争が起こったために二部に分かれたのである。

第三に、疑いがあるというのは、聖者の初位(403)に達すれば、三種の禅定(404)については疑いを持たないけれども、その他のことについてはまだ疑いを持っている。だから「疑いがある」というのである。(405)

第四に、他人によって悟るというのは、仏教を理解する能力が劣っている人は、聖者の初位に達しても自分ではそのことがわからない。そこで善き指導者(406)に尋ねると、その指導者は彼のために、三宝(407)や四諦(408)についての疑いがないということが聖者の初位に達したときの特徴である、と教えてくれる。（そこで）彼は自分自身を観察してみて、初めて聖者の初位に達していることに気が付くのである。だから「他人によって悟る」というのである。(409)

第五に、悟りは言葉によって顕わされるというのは、確かに悟りを体得したときにもまた言葉によっていい顕わされるところがある。（たとえば）舎利弗(しゃりほつ)が偈頌を唱えたそのときに聖者の初位に達した(410)、ということである。だから「言葉によって顕わされる」というのである。

当時の人びとはこの五つの事柄について、ある者はこれを正しいとし、ある者はこれを誤りとし

て論争したために二部に分かれたのである。

問う、この二部の主張は、教義の上でどのように異なっているのか。

答う、教義の違いは非常に多い。いまは略してその一つを明かそう。大衆部は迷いの世界も悟りの世界も、すべて仮りに名づけられたものであると主張し、上座部は迷いの世界も悟りの世界も、すべて真実であると主張するのである。

第三節　大衆部の分裂[411]

（釈尊が亡くなられた後）二百年以降になると、大衆部からまた三部が分派した。その当時、大衆部は、摩訶提婆が教化の場所を移動したために、央崛多羅国[412]を根拠地としていた。この国は王舎城[413]の北にある。この（大衆）部は『華厳経』や『般若経』などの大乗経典を三蔵の中に取り入れて説いていた。当時の人びとには、（大乗経典を）信じる者もいれば信じない者もいた。だから、二部に分かれたのである。（大乗経典を）信じない者は「阿難などの三人の師[414]が唱える三蔵だけが信じることができるのであって、三蔵以外の大乗経典はすべて信じることができない[415]」といっている。（一方）また、大乗（経典）を信じる者もいて、それには次の三つの理由がある。第一に、その当時、釈尊が大乗の教えを説かれたのを直接聞いた者がいた。だから、信じることができるというのである。第二に、自分自身（仏教の）道理をよくよく考えてみると、大乗（の教え）は当然なくて

はならない（という結論に達した）。だから、信じることができるというのである。第三に、大衆部の師を信用している。だから、信じることができるというのである。

ここでいう三部とは、第一に一説部である。この部は迷いの世界も悟りの世界もすべて仮りに名づけられたものであると主張するので、一説というのである。

第二に出世説部である。この部は、「（迷いの世界である）世間に属するものは、誤った見解から業[416]が生じ、業によって（苦という）結果が生じたものである。だから真実ではない。（悟りの世界である）出世間に属するものは、誤った見解からは生じない。だから真実である[417]」といっている。

第三に灰山住部である。前の（一説部と出世説部の）二部は主張する教義によって名づけられたが、この部はその居住した場所によって名づけられたのである。〔この山に石があり、それで灰を作ることができる。この部はその山中に住んで仏道を修したので、この名がある〕

この部は、（三蔵中の）論こそが真実の教えであり、経と律は仮りの教えであると主張した。そこで、経典の偈頌を引用して「道理に適って身体を覆い、道理に適って飲食し、道理に適って居住し、速やかに煩悩を断つ[418]」といっている。道理に適って身体を覆うとは、三衣[419]を身につけることも仏は許されるが、三衣を身につけないこともまた仏は許されるということである。道理に適って飲食するとは、（戒律で）規定する時間内[420]に食事することも仏は許されるが、時間外に食事することもまた仏は許されるということである。道理に適って居住するとは、（戒律を保つために）一定の

区域内[421]に住むことも仏は許されるが、区域外に住むこともまた（仏は）許されるということである。速やかに煩悩を断つとは、仏の本意が速やかに煩悩を断じさせることにあるということである。この部（の人びと）は、とてもよく精進し、その点では他の（部の）人びとの及ぶところではなかった。

（釈尊が亡くなられた後）二百年以降になると、大衆部の内からまた一部が分派した。（これを）多聞部という。（それまでの）大衆部は浅薄な教義だけを弘め、深淵な教義を説くことはなかった。釈尊がまだ在世中、ある仙人[422]がいて、釈尊に出会って阿羅漢果[423]を得、常に釈尊に随って他国や天上におもむき説法を聞いていた。釈尊が亡くなられたとき、その仙人の姿が見えなかったのは、（そのとき）雪山[424]に入って坐禅をしていたためである。釈尊が亡くなられた後、二百年以降になって、（彼は）雪山を下り、修行を共にする仲間を探し求めた。（そこで）大衆部が浅薄な教義だけを弘め、深淵な教義を知らないことに気付き、彼は浅薄な教義についても深淵な教義についても余すところなく説いたのである。その深淵な教義の中に大乗の教えが含まれていた。『成実論』はこの部派から出たものである。当時の人びとにその（仙人の）主張を信じる者があったので、別に一部派を形成し、（これを）多聞部といったのである。

（釈尊が亡くなられた後）二百年以降になると、大衆部からさらに一部が分派した。（これを）多聞分別部という。釈尊の在世中に、大迦旃延は論書をつくって、釈尊が説かれた『阿含経[425]』を解釈

した。（釈尊が亡くなられた後）二百年以降になると、大迦旃延は（雪山の北にある）阿耨達池[426]より出現して、前の多聞部の教義についても分析し解釈した。[427]当時の人びとにその主張を信じる者があったので、（別に一派を形成し、これを）多聞分別部といったのである。

（釈尊が亡くなられた後の）第二百年目がまさに終わろうとするときに、大天[428]という名の外道がいた。そのころ摩伽陀国[429]に、ある在俗の仏教信者[430]がいて、大いに仏教を弘めていた。（そこで）多くの外道は、利得を得ようと、皆な頭を剃って出家した。こうして無師無戒の偽りの修行僧が現われたのである。大天はその首領であった。大天自身も（戒師によらず）自分勝手に出家したのであり、大天に教化された弟子たちは、大天とその一派の人びとによって出家受戒[431]したのである。そこで多くの人びとの間で、この問題について論争が起こったのである。（このことについて）上座部は次のようにいった。

「（授戒の）和尚[432]が無戒であったり破戒であっても、（授戒に立ち会う）阿闍梨[433]に戒がそなわり、多くの僧たち[434]にも戒がそなわっていれば、戒を受けることができる。（なぜならばこの場合）戒は（戒がそなわった）多くの僧たちによって得ることになるからである。（しかしもし）多くの僧たちが和尚の無戒を知ったうえで、一緒に戒を受けさせれば、（立ち会った）多くの僧たちは突吉羅[435]の罪を犯すことになる。[436]」

問う、和尚から戒を授かることができないならば、どうして和尚と称するのか。

答う、受戒の後に、和尚に弟子たちを統率させ指導させようとするためにすぎない。（上座部系の）説一切有部[437]はこの解釈を用いている。（しかし）その他の部派は「和尚が無戒であったり破戒であったりするならば、（たとえ）多くの僧たちに戒がそなわっていたとしても、戒を受けることはできない。戒は和尚から授かるものであるから」といった。[438] この論争の結果、結局大天の弟子たちを受け容れなかった。そこで（大天の弟子たちは）別れて山中に住むことになった。（ところが）その山中でもまた意見の対立が起こり、支提山部と北山部に分かれたのである。[439]（その根拠地はそれぞれ）仏が悟りを開かれた場所と、（初めて）説法された場所であった。[440] 多くの仏教徒が集まっている場所を（仏堂という意味で）支提[441]という。そこに山があったから支提山と名づけたのである。その山の北に別の山があり、（そこに住んでいたから、もう一方を）北山部と名づけたのである。

大衆部の分派した数を合わせると、五もしくは七、もしくは八になる。五部というのは、第一に一説部、第二に出世説部、第三に灰山住部であり、これが最初に分裂した三つの部派である。次に多聞部、その次に多聞分別部が分派して五部となったのである。七部というのは、（この五部に加えて大天という）外道によって、支提山部と北山部という二部が分派した。前の五つの部派は仏教内の確執によってできたもので、後の二つの部派は外道によってできたものである。だから七部になるのである。八部というのは、（この七部に加えて）根本の大衆部を（一部派として）数えるの

である。[442]

第四節　上座部の分裂[443]

次に、（上座部も分裂するのであるが、まず）上座弟子部というのは、釈尊が亡くなられた後、迦葉[444]は（経・律・論の）三蔵[445]のそれぞれを三人の師に付託した[446]。（すなわち）経蔵を阿難[447]に、論蔵を富楼那[448]に、律蔵を優婆離[449]に託したのである。（その後）阿難は亡くなるときに経蔵を末田地[450]に託し、末田地は舎那婆斯[451]に託し、舎那婆斯は優婆掘多[452]に託し、優婆掘多は富婁那[453]に託し、富婁那は寐者柯[454]に託し、寐者柯は迦旃延尼子[455]に託したのである。迦葉から寐者柯に至る二百年の間は、分派はなかった。

（しかし、釈尊が亡くなられてから）三百年目の初めに至って、迦旃延尼子が亡くなるときに、（上座部は）分かれて二部となった。その一つは上座弟子部であり、もう一つは薩婆多部[456]である。

二部に分派した経緯をいえば、上座弟子部は、専ら経蔵を弘めることに意を用い、経蔵を重視した。（そして）律蔵は行為の許されることと許されないことが必ずしも一定していないし、また論蔵は経蔵を注釈するものであるが、本である経蔵にないことをいったり、あるいは経蔵の解釈が十分でなかったりするので、正しく経蔵を弘めることにはならない（としている）。とはいっても律と論の二蔵を捨てたわけではなかった。

一方、薩婆多部は論蔵が最もすぐれているといって、ひたすら論蔵を弘めた。迦葉から掘多に至るまでは専ら経蔵を弘めていたが、富婁那からは本を少々捨てて末を弘める結果になった。だから、論蔵を弘めたのである。迦旃延に至って、大いに論蔵を興隆させた。

上座弟子部は、薩婆多部が本（である経蔵）を捨てて末（である論蔵）を弘めているのをみて、四度も勧告してこのような主張を改めさせようとしたが、（薩婆多部は）結局、主張を譲らず改めることはなかった。そこで上座弟子部は雪山[457]に移住して薩婆多部を避けた。これによって（上座弟子部を）雪山住部ともいうのである。

（釈尊が亡くなられた後）三百年以降に、薩婆多部から一部が分派した。（これを）可住子弟子部という。これは古くは犢子部といっていたものである、可住子弟子部とは、（昔）可住という名の仙人がいた。（この仙人には）娘がおり、この娘は仙人の子供であったから、名を可住子といった。（さらにまた、この娘の子供に）阿羅漢がおり、先の可住の娘の子供であったので、（また彼も）名を可住子といった。この部はこの阿羅漢の弟子たちなので、可住子弟子部というのである。（そもそも）舎利弗は羅睺羅[458]の（授戒の）和尚であり、羅睺羅は可住子の和尚である。（そして）この部はまた可住子の弟子たちである。舎利弗は釈尊が説かれた九分毘曇[459]を解釈したが、（それを）「法相毘曇[460]」と名づけた。羅睺羅はこの舎利弗の毘曇を弘め、また可住子は羅睺羅の教義を弘め、この部派はまた可住子の教義を弘めたのである。

次に（同じく）三百年以降に、可住子（弟子）部より、また四部が分派した。（この四部は）舎利弗の毘曇[461]（すなわち『舎利弗阿毘曇論』）の不備を不満に思い、さらに各々論書をつくり、経典の中の要義を選び取って、これに付け加えたのである。（しかし）それぞれ主張する教義に異なりがあったため、四部に分派したのである。

第一に法尚部で、古くは曇無徳部といっていたものである。第二に賢乗部である。第三に正量弟子部で、（これは）大正量羅漢という人がおり、この部は彼の弟子たちである。だから、正量弟子部というのである。以上の三つは人によって名づけられたものである。第四の密林部という名は、その居住した場所によって名づけられたものである。

（同じく）三百年以降に、薩婆多部より、また一派が分派した。（これを）正地部という。ある婆羅門[462]がおり、彼は国師[463]で、名を正地[464]といった。四種のヴェーダ聖典[465]によく精通し、（また後に）出家して阿羅漢果を得た。（そして）四種のヴェーダ聖典の美しい言葉を選び、仏教経典を美しく飾ったのである。主張する教義もまた（他と）異なっていた。当時の人びとに彼の主張を信じる者があったので、分かれて一部派となったのである。

（同じく）三百年以降に、正地部からまた一派が分派した。これを法護部という。この部の初め（の法護）は目連[466]の弟子である。阿羅漢果[467]を得て、常に目連に付き従い、天界[468]にも赴いた。（目連が）説法するときには、それをすべて記憶し、また自分でも五蔵を編纂した。（五蔵とは）三蔵は

通常の（経・律・論の）三蔵で、第四は咒蔵[469]、第五は菩薩蔵[470]である。彼の主張を信じる者があったので、分かれて一部派となったのである。

（同じく）三百年以降に、薩婆多部からまた一派が分派した。（これを）善歳部という。迦留陀夷[471]が（その部の指導者である）善歳の父であり、笈多比丘尼[472]が母であった。（善歳は）七歳で阿羅漢果を得、釈尊に出会って教えを聞き、そのすべてをよく記憶して、釈尊の言葉を集めて書物にまとめた。（それを）順序だてて外道を破斥するものを一部類とし、人びとの煩悩を取り除くものをまた一部類として対置した。[473] 当時の人びとに彼の主張を信じる者があったので、別に一部派を形成したのである。

（同じく）三百年以降に、薩婆多部からまた一派が分派した。（これを）説度部という。（この部派は）「存在を構成する五種の要素[474]は、この世を度って後の世に至る。煩悩を断じて初めて（五種の要素は）滅する」と主張した。また、（この部派を）説経部ともいう。（それは、彼らが）「ただ経蔵[475]だけが正義で、他の二蔵はいずれも経蔵を補完するだけのものである」と主張した（からである）。

第五節　五部と二十部

（以上のように）上座部からは計十一部が分派し、大衆部からは七部が分派したので、合計十八部ということになる。（これに）根本の（上座部と大衆部の）二部を足せば、二十部になる。

ところが『薩婆多師資伝』[476]によれば、世代を異にする五師があり、（また）世代を同じくする五師がある。

世代を異にする五師とは、一に迦葉、二に阿難、三に末田地、四に舎那婆斯、五に優婆掘多である。この五人は、それぞれ仏の教えを二十数年間保持し、それを代々付託してきたので、「世代を異にする（五師）」というのである[477]。

世代を同じくする五師とは、優婆掘多の世代に分かれて五部が成立した。（これらは）同時に興ったので「世代を同じくする五師」というのである。（五部とは）一に曇無徳部、二に摩訶僧祇部、三に弥沙塞部、四に迦葉維部、五に犢子部である[478]。

（同様に）また、『大集経』でも五部を明かしている[479]。

しかし『文殊師利問経』と『部執異論』と鳩摩羅什の訳した『分別部論』の三者では、皆な二十部と明かしている[480]。

このように、五部があるとか二十部があるといって、（説が）同じでないのは、（一方は）異なった主張を全部取り上げるから二十部になり、（もう一方は）当時盛んであったものだけを取り上げるから五部を説くことになるのである。ただし、五部が一時に興ったというのは、前述した二十部（に含まれる五部）の説とは違っている。恐らく（伝えた人の）見たり聞いたりしたことがそれぞれ異なっていたからであろう。

第六節　五百部

五百部[481]というのは、『大智度論』に『大品般若経』の「信毀品（しんきぼん）」を注釈して次のようにいっている。

「釈尊が亡くなられてから五百年の後、五百の部派があった。（彼らは）釈尊の本意が解脱にあることを知らなかったので、あらゆる存在には固定的な実体があると執著していた。（だから）究極のところは空であると聞いて、刀で心を傷つけられる（ような思いがした）のである。[482]」

龍樹と提婆[483]は、多くの部派の異なった主張が、釈尊の教えの本意を見失っているために、論書を造って迷いを破斥するのである。

問う、龍樹と提婆は部派をすべて破斥するのであるか、それとも破斥しないものもあるのか。

答う、（それには）およそ（次の）四句がある。

第一に、破斥して受け容れない。もし、その部派の所説が、大乗と小乗の経典に背いて勝手に自説を立てているならば、破斥して受け容れない。だから、『大智度論』に、迦旃延[484]の弟子を呵責して、「（小乗の）三蔵にこの説はない。大乗経典の中にもまたこの説はない。思うに、これは多くの論議をする者たちが勝手にこの説を主張したのである[485]」といっている。これがまさにそのことである。

第二に、受け容れて破斥しない。『文殊師利問経』に「（小乗の）十八部と根本の二部は、皆な大

乗より派生したものであって、それらには是非の区別はない。私はこのことが未来に起こるであろうと予言する」(486)といっているようなものが、それである。
第三に、ある面では破斥し、ある面では受け容れる。多くの部派の迷いの主体である執著の心は破斥し、多くの部派の迷いの対象である教えは取り容れる。
第四に、破斥もしないし、受け容れもしない。正道(である般若)の立場からすれば、本来破斥ということもないし、受け容れるということもないのである。

第三章　諸部派における通別の意味

次に(大小)諸部派における(論書の)通と別の意味を明らかにしよう。論書には二種類がある。第一に通論であり、第二に別論である。
(第一に)もし、総じて大乗と小乗の二つの迷いを破斥し、総じて大乗と小乗の二つの教えを述べているならば、これを通論と名づけるのである。すなわち、『中論』がこれにあたる。だから(『中論』二十七品のうち)前の二十五品では大乗の迷いを破斥して大乗の教えを述べ、後の二品では小乗の迷いを破斥して小乗の教えを述べているのである。(487)
第二に、別論というのは、大乗と小乗の迷いのいずれかを別して破斥し、大乗と小乗の教えのい

ずれかを別して述べるものである。これを別論と名づけるのである。

（大乗と小乗とに分けて考えると）『摂大乗論』や『菩薩地持論』などのような論書は大乗の通論であり、『十地経論』や『大智度論』などは大乗の別論である。[488]『成実論』[489]などのような論書は、総じて（小乗の）三蔵[490]を述べているので、小乗の通論である。

（また）馬鳴菩薩[491]の師を脇比丘[492]というが、彼は四種の『阿含経』[493]についての論書を造り[494]、経蔵[495]を特に注釈したのである。（また）『善見律毘婆沙』[496]は律蔵[497]を特に注釈している。（このことについて）『大智度論』には「八十部の律蔵を、八十部の論蔵が注釈している」[498]といっている。『善見律毘婆沙』は、師子国[499]で重要視された『十誦律』[500]を特に注釈したものである。また、舎利弗は仏の説かれた九分毘曇[501]を特に注釈している。このように（経・律・論の）三蔵のいずれかを別して注釈しているから、これらは小乗の別論なのである。

また、三蔵のそれぞれについても通と別がある。もし経・律・論のいずれか一つを全体的に解釈するならば、これを通論といい、いずれか一つのうちの一部分だけを特に注釈するならば、これを別論というのである。

問う、『中論』は、総じて大乗と小乗を解釈しているのであるから、大乗と小乗の通論というべきであって、（これを）大乗の論書ということはできないのではないか。

答う、『中論』は大乗と小乗を解釈してはいるが、（その本意は）ただ大乗を明らかにしようとす

るものである。だから、これは大乗の論書なのである。なぜならば、『中論』は、初めに大乗を明らかにし、中間で小乗を明らかにし、最後に再び大乗を明らかにしているからである。このようなわけで、(『中論』を)まさしく大乗の論書というのである。
問う、『十二門論』はどのような論書であろうか。
答う、これは大乗の通論である。論の初めから終わりまで大乗の迷いを破斥し、一貫して大乗の教えを明らかにしている。(しかも)小乗の迷いを破斥し、特に小乗の教えを明らかにするということもない。だから、これは大乗の通論なのである。
問う、それでは『百論』の場合はどうであろうか。
答う、『百論』は、総じて大乗と小乗の教えの障害となる邪見を破斥し、総じて仏の説かれた大乗と小乗の正しい教えを述べているので、これは大乗と小乗の通論である。ただし、(その本意は)一貫して大乗を明らかにしようとするものであるから、まさしく大乗の通論に属するのである。

第四章　題名の立て方

次に多くの論書の題名の立て方(の根拠)がそれぞれ違うことを明らかにしよう。
多くの論書の題名の立て方には、およそ三種類ある。

第一に、(論書の説く)教え(の内容)にしたがって題名を立てる。『成実論』などがこれにあたる。「実」とは四諦[502]の理をいい、「成」とはそれを表わす文をいう。だから(『成実論』に)「この四諦の理を表わすために、この論を造る[503]」といっている。これは教えにしたがって題名を立てることをいっているのである。

第二に、人にしたがって題名を立てる。『舎利弗阿毘曇論[504]』などがこれにあたる。(これについて)『大智度論』には「犢子部の人びとがこの毘曇を伝えたので、犢子毘曇とも呼ばれる[505]」といっている。

第三に、喩えにしたがって題名を立てる。『甘露味毘曇論[506]』などがこれにあたる。また、訶梨跋摩[507]の師の鳩摩羅陀[508]が『日出論[509]』を造った例などもこれにあたる。

(ところで、以下に述べる)四論の題名の立て方は、皆な教えにしたがったもので、人によったものでも、喩えによったものでもない。(しかし)それぞれをみれば、おのずと次の四種に分けられる。

『大智度論』は注釈した経典(である『摩訶般若波羅蜜経』)の名前にしたがって題名を立てている。「大」は(原語で)摩訶といい、同じく「智」は般若、「度」は波羅蜜という。また「論」は経を注釈したというしるしである[510]。だから、注釈した経典にしたがって題名を立てているのである。

『中論』は(その説くところの)中道の理にしたがって題名を立てている。『十二門論』はその説く

内容（の区分）によって題名を立てている。『百論』はその説く偈句（の数）によって題名を立てている。

もし総じていうならば、四論は一貫して中道の理を明かしているから、皆な理によって題名を立てているということができる。また、四論は教えを言葉でいい表わすことによって中道の理を明かしているから、皆な教えによって題名を立てているということもできる。また、同じように偈句があるから、皆な偈句によって題名を立てているということもできる。

しかし、いまは互いに他と重複しないようにするため、四論に題名の区別があるのである。だから、題名の立て方は同じではないのである。

第五章　多くの論書が帰着する趣旨

第一節　総説

次に、多くの論書が帰着する趣旨を明らかにしよう。

総じて大乗と小乗の経典を論じれば、皆な同じように一道を明かしている。だから、（すべての経典は）無所得の正観(511)を根本としているのである。ただし、小乗の教えは（無所得の）正観にはな

お隔たりがあるので、四諦[512]の教えを根本とするのである。（一方）大乗の教えは文字通り正観を明かしている。だから、多くの大乗経典は、同じように不二の正観[513]を根本としているのである。

ただし、方便のはたらきが異なることによっていろいろな区別がある。（その経典が特に強調して）説くべきものとそうでないもの[514]とを明らかにすることなどはその一例である。（たとえば）『法華経』では昔三乗[515]と説いたものを合して、今一乗[516]と説き、[517]『涅槃経』では八つの誤った考えを破斥するために、（たとえば）常と無常（などのように対立する概念の）それぞれのはたらきを述べている。[518]しかし、不二の正道を論じているということに関しては、何ら違いはないのである。経典がすでにそうであるから、論書もまた同様である。（だから、論書にも）いろいろな違いがあるといっても、同じように不二の正観を根本としているのである。

また、経典も論書も根本は同じである。仏が正観を説いたものが経典であり、（仏の説いた）正観を述べたものが論書である。経典と論書のはたらきは異なるけれども、正観には区別がない。だから、『無量義経』には「水は、汚れを洗い流すという点では同じであるが、それが井戸の水であるか池の水であるかという点では違いがあるようなものである」[519]といっている。

昔から今に至るまで、すべての教えは同じように断見と常見の病を対治し、同じように正道を顕らかにしてきた。ただ昔と今とでは、教えのはたらきに違いがあるにすぎないのである。

第二節　四論のはたらきの違い

いま（問題とする『中論』『百論』『十二門論』『大智度論』の）四論も、それぞれのはたらきについていえば同じではない。そこで四論の主張の違いをこれから述べてみよう。

第一項　『大智度論』

『大智度論』は文字通り『大品般若経』を注釈したものであるが[520]、（この中で）龍樹は、『大品般若経』は二道を説いたもので、初めに般若道を説き次に方便道を説いている[521]、といい、また、この二道はそのまま仏の法身の父母である[522]、といっている。『大品般若経』は実慧と方便慧[523]を根本としており、『大智度論』はこの経典の二慧を述べている。だから、『大智度論』が二慧を根本としていることがわかる。それは、ちょうど二諦を述べていることによって、『中論』が二諦を根本としていることがわかるのと同じである。

問う、『大品般若経』は、どうして初めに般若を明かし、次に方便を説くのか。

答う、般若と方便[524]には、実際には前後がない。しかし、いま前後の説を立てるのは、般若を体とし、方便を用とするからである。『大智度論』に「たとえば金そのものを体とし、その上に施された精巧（な細工）を用とするようなものである[525]」といっている。だから、まず前にその体を明らか

にし、その後に用を説くのである。
また（般若と方便は）凡夫の修行でもなく、声聞・縁覚の修行でもなく、これは菩薩の修行である。[526] 般若によって凡夫を超越し、方便によって声聞・縁覚を超越する。（そこで）必ず最初に凡夫を超え、次に声聞・縁覚を越えるのである。だから、前に般若を明らかにし、その後に方便を説くのである。
また、人びとの起こす邪見には二種類がある。一つは有見であり、もう一つは無見である。[527] 般若によって有見を破斥し、方便によって無見を破斥するのである。だから（有無の順序によって）前に般若を明らかにし、その後に方便を説くのである。
（また）もし順序次第ということになれば、小乗は多くの場合、有の教えを説くことによって外道を破斥する。しかし（小乗は）その有の教えに固執するので、『般若経』ではさらに空を説くのである。（しかし）迷う者はその般若の空に執著するので、さらに方便を説くことによって空（に対する執著）を離れさせるのである。だから、『大智度論』の「序」に「（仏は）邪見の病が勝手気ままに起こっていることを知ったので、『阿含経』を説き、（さらに）有に滞るという患いが起こったので、『般若経』によって（空を）明らかにするのである」[528] といっている。これは、まさにそのことをいっているのである。
（また）もし（修行の）階位についていえば、般若は第六番目の階位にあたるので、前に般若を明

らかにし、方便は第七番目の階位にあたるので、後に（方便を）説くのである。[529]

問う、昔（の説）にもまた「『大品般若経』は二慧が根本である」[530]と明かしているが、今の説とどのように違うのであろうか。

答う、今の説で明かすのは、聖人の心は本来決して二ではないが、人びとのためにその二でないものを（あえて）二であると説く、ということである。（だから、仮りに説かれた）二によって不二（の真理）を悟らせようとする点で、昔の説と異なるのである。

また、二慧を説くとはいっても、昔の説とはやはり異なっている。昔の説では、実慧はただ空だけを明かして、有（を明かす）には至らないし、方便慧はただ有だけを明かして、空（を明かす）には至らない。思うに、この説では聖人の心を限定することとなり、（空と有の）二見を生じてしまうのである。

今（以下のように）明かそう。悟りを得た人は何ものにも妨げられない真理[531]を悟っているから、何ものにも妨げられないはたらきがある。（だから）般若によって空を明らかにしながら、同時に有を見極めることができ、方便によって有にくまなく行き渡りながら、同時に空を見極めることができるのである。詳しくは二智（について述べた）中で説いた通りである。[532]

第二項　『中論』

次に『中論』が二諦を根本義としていることを明かそう。

二諦を根本義とする理由は、二諦が仏の教えの根本であるからにほかならない。仏が自ら悟り、人びとを教化するのは、すべて二諦によるのである。

自ら悟ることが二諦によるというのは、『菩薩瓔珞本業経』の「仏母品」に「二諦によって仏が生まれるのであるから、二諦はまさに仏の母である」[533]といっているようなものである。つまり、二智を体得した人が仏となるのであり、この二智は二諦によって発生するのであるから、二諦を（仏の）母とするのである。すなわち、仏自らの徳行が完全であるのは、二諦による（ことを示している）のである。

（また）人びとを教化するという徳行が二諦によるというのは、仏に説くべき教えがあって、人びとを教化する際に、常に二諦によっている。だから、『中論』に「多くの仏は二諦によって人びとのために教えを説く」[534]といっているのである。

問う、何によって（仏の）自ら悟り、人びとを教化するという二つの徳行が、ともに二諦によっているということがわかるのか。

答う、『十二門論』に「二諦を識ることによって、自らを利し、他を利し、また自他ともに利することができる」[535]といっているのが、まさにそのことである。二諦はまさに、自ら悟り、人びとを教化する根本である。だから、二諦を説き明かして、それを『中論』の根本義とするのである。こ

れによって、あらゆる人びとに自他の二つの利益を得させようとするのである。

問う、どのような人が二諦に迷い、論書の著者はその迷いを破斥して二諦を述べるのか。

答う、（次の）三種の人が、二諦に迷うのである。

第一に、小乗五百部[536]（の人びと）である。彼らはいずれも、あらゆる存在には固定的な性質があると執著するから、究極のところは空であると聞いて、刀で心を傷つけられるような思いがするのである[537]。このような人びとは、勝義の真理を見失っているのである。しかも、すでに勝義の真理を見失っているのであるから、当然世俗の真理をも見失うことになるのである。なぜならば、（そもそも）空はそのまま有であるから、有を空に裏付けられた有という。このことがまさに世俗の真理なのである。（しかし）彼らはすでに空を理解できないのであるから、また有にも迷ってしまう。だから、世俗の真理をも見失うことになるのである。したがって、五百部の（人びとの）執著は、仏の二諦の（教えの）埒外なのである。

第二に、（大乗を学ぶ人の中で特に）方広道人[538]と呼ばれる人である。（彼らは）あらゆる存在は亀の毛や兎の角のようなものであるから、（行為の結果としての）罪罰や福徳などという報いはないと思っている[539]。このような人は世俗の真理を見失っているのである。（そもそも世俗の真理で説く）有はそのまま空であるから、（勝義の真理で説く）空を有に裏付けられた空というのである。（それなのに）すでに空に裏付けられた有を正しく理解できないのであるから、有に裏付けられた空をも

正しく理解できないのである。（だから）このような人びともまた二諦を見失っているのである。（この二点から考えてみると）また、多くの外道も二諦を見失っている。すべてのものが実際にあると思っている外道は勝義の真理を理解できないし、（反対に）ないと思っている外道は世俗の真理を理解できないのである。

また、凡夫は有に執著するから勝義の真理を理解できないし、（声聞と縁覚という）二乗は空に沈滞するから世俗の真理を理解できないのである。

第三の人は、概念的には二諦を理解できるのであるが、しかし、二諦の本質を見失っている（人びとである）。この種の間違った主張をする者は非常に多い。いま略して二種の人をあげよう。ある者は二諦は一体であるといい、ある者は二諦は異体であるといっている。[540]（このような主張では）いずれも二諦が意味をなさないのである。詳しくは、『中論疏』の初めに述べている通りである。[541]

『中論』は、これらの過失を破斥し、二諦を説き明かすのであるから、二諦を根本義とするのである。

問う、何によって『中論』が二諦を根本としていることがわかるのか。

答う、略していうと三種ある。

第一に、『菩薩瓔珞本業経』の「仏母品」に「二諦は、不生不滅から不来不去（までの八不）である」と明かしている。[542]（一方）『中論』はまさに（不生不滅・不常不断・不一不異・不来不去の）八不を明らかにしている。だから、『中論』は二諦を説いているのであり、二諦を根本としていること

とがわかるのである。

第二に、青目[543]は『中論』の趣旨を述べて、他の人びとが二諦の意味を正しく把握していないので、龍樹菩薩がこれらの人びとのためにこの『中論』をつくったと明かしている[544]。すなわち、人びとの迷いと誤りを破斥し、二諦を説き明かすのであるから、二諦を根本としていることがわかるのである。

第三に、関内の曇影[545]の（著した）『中論』の「序」には「この論は道理として窮めないものはなく、言葉として尽くさないものはないけれども、その要旨の帰するところをいえば、二諦にほかならない[546]」といっている。今は本にかえって昔の解釈を述べた。これによって（『中論』は）二諦を根本としていることがわかるのである。

問う、すでに『中論』と名づけているのであれば、どうして中道を根本としないで、二諦を根本とするのか。

答う、二諦はそのまま中道である。すでに二諦を根本とするのであるから、それはそのまま中道を根本とすることにほかならない。なぜならば、二諦を説くことによって、中道を明らかにしているからである。（それは）世諦の中道・真諦の中道・非真非俗の中道[547]である。ただしここでは、名称と根本義を両方ともあげようと思うから、中道と二諦とを互いに（補い合わせて）説いたのである。だから、根本義としては二諦をあげ、名称としては中道をとって題名とするのである。もし中

道を名称とし、また中道を根本とするならば、ただ（二諦と中道の）不二の意味だけが理解されて、（二諦と中道の）二の意味が正しく把握されないからである。

問う、『菩薩瓔珞本業経』は、なぜ二諦を立てるのであろうか。

答う、これには二つの意味がある。

第一に、仏法が中道であることを示そうとするからである。世俗の真理（の有の立場）によって（八不の）不断が成り立ち、勝義の真理（の空の立場）によって（八不の）不常が成り立つ。（このようにして八不の中道を示すことができるから）そこで二諦を立てるのである。

また、二慧は過去・現在・未来の仏の法身の父母である[548]。勝義の真理によって般若（の実慧）を生じ、世俗の真理によって方便（慧）を生じるのである。（この）実慧と方便慧を具えるから、十方三世の仏たち[549]が存在するのである。だから、二諦を立てるのである。

また、勝義の真理を知ることによって自らを利し、世俗の真理を知ることによって他を利することができる。だから、二諦の両方を知れば、自他ともに利することができる。そこで二諦を立てるのである。

また、二諦があるから仏の言葉が皆な真実となる。（すなわち）世俗の真理によるから有と説いても真実なのであり、勝義の真理によるから空と説いても真実なのである。

（第二に）また、仏法は次第に深まるものであるから、まず世俗の真理によって因果を説いて教化し、後にその人のために勝義の真理を説くのである。また、悟りを得る智慧を完成した者には勝義の真理を説いて、世俗の真理を説くことがない。また、もし（凡夫に対して）まず世俗の真理によって因果を説かないで、ただちに勝義の真理を説けば、断見を生じるであろう。だから、二諦をともに明かすのである。

第三項　『百論』

次に『百論』の根本を明かそう。『百論』は邪見を破斥して二諦を説き明かすものである。具体的には「破空品」の末尾に説かれている通りである。[550]（だから）これもまた二諦を根本としているのである。ただし、ここでは、『中論』と互いに重複しないようにするのである。[551]（その点からいえば）『中論』は二諦を根本とし、『百論』は二智を根本とするのである。このことは、二諦と二智のどちらを説いても、双方ともに成立することを明らかにしているのである。

問う、どうして『百論』は二智を根本とするのか。

答う、（著者の）提婆が外道と対面し、激しく論争した[552]のは、[553]一時的な方便の智慧である。ただ、提婆のこの方便の智慧は巧みに邪見を破斥し、巧みに正義を顕わすものであるけれども、実際には破斥される邪見もないし、また顕わされる正義もない。そこで（これを）真実の智慧というのであ

る。『百論』は初めから終わりまで、この二智を明かしている。だから、二智を根本とするのである。（これに対して）『中論』は（外道と）仏教内部とで一時的な方便の巧みさを争うのではない。ただ、同じように二諦を学ぶ人びとの間で二諦を正しく理解しているか否かを争うのである。だから、二諦を根本とするのである。

つまり、『中論』は説かれる二諦を根本とし、『百論』は説く二智を根本としている。（このようにして）客体である仏（の二諦）と主体である菩薩（の二智）とが、ともに成立することを明かそうとしているのである。

第四項　『十二門論』

次に『十二門論』の根本を明かそう。この論書もまた仏教内の迷いを破斥して二諦を説き明かしている。[554]（だからこれも）また二諦を根本としているのである。ただし、ここでは、三つの論書それぞれの違いを示すことにする。（その点からいえば『十二門論』は）対象と智慧を根本としている[555]というべきである。

ここでいう対象と智慧とは、『十二門論』に「大乗の奥深いところは、いわゆる空である。もしこの空に通達するならば、大乗に通達して、六波羅蜜を兼ねそなえ、何ものにも妨げられることがないのである」[556]といっている[557]ことである。

大乗の奥深いところとは、ありのままの真実のすがたとしての対象である。[558]（この）ありのままの真実のすがたである対象によって、般若（の智慧）が発生する。般若（の智慧）によって、あらゆる徳を完成することができるのである。これがすなわち対象と智慧という意味である。だから（『十二門論』は）対象と智慧を根本としているのである。

第六章　四論の破斥と主張

次に、四論はそれぞれ破斥と主張が同じでないことを明らかにしよう。

ここでいう破斥と主張には、およそ次の三つの意味がある。

第一に、他の人びとが教えに迷っている病を破斥するから破斥と名づけ、仏の二諦[559]の教えを主張するから主張と名づけるのである。

第二に、仏の正しい教えを述べれば、間違った迷いは自ずから破斥されるから、主張と破斥と名づけるのである。

第三に、龍樹や提婆が仏の（なした）破斥を主張し明らかにするから、主張と破斥と名づけるのである。（すなわち）多くの大乗経典は人びとの偽りを破斥して唯一の正しい道を明らかにしている。しかし、後代になると仏教を理解する能力が劣ってくるので、仏が病を破斥し道を明らかにす

ることの本意が理解されなくなる。（そこで）四依の菩薩である龍樹や提婆が[560]、仏の破斥を主張し明らかにした。だから、主張と破斥と名づけるのである。つまり、（仏は）経典の中で勝手に教義を立てたり、（龍樹や提婆は）論書の中で勝手に破斥を明かしているのではないのである。

問う、どうして龍樹が仏の破斥を主張しているとわかるのか。

答う、（『中論』の）最後の「邪見品」に「瞿曇大聖主は、（人びとを）憐れんでこの教えを説き、すべての間違った見解をことごとく断じられた。私は今深く頭を垂れて礼拝致します[561]」といっている。だから、龍樹は仏の破斥を明らかにするのであって、勝手に破斥しているのではないことがわかるのである。

問う、経典の中では主張もしているし破斥もしている。龍樹や提婆はどうしてただひたすらに破斥するだけなのか。

答う、後代になると仏教を理解する能力が劣ってくるので、（人びとは）仏の主張や破斥を正しく理解できず、皆な病に陥ってしまう。そこで龍樹や提婆は、（まず）ことごとくこれを破斥する必要があり、その後で仏の主張と破斥について詳しく述べることができるのである。

問う、龍樹や提婆が仏の破斥を述べるときに、（それが）彼ら自身の破斥であるといえるならば、龍樹や提婆が仏の主張を述べるときには、（それが）彼ら自身の主張であるということもできるのか。

答う、またそのようにいえる。

問う、四論（それぞれ）の破斥と主張には、どのような共通点と相違点があるのか。

答う、（『中論』『百論』『十二門論』の）三論は、同じように多くの迷いを破斥し、同じように多くの教えを述べている。『大智度論』は、特に般若への迷いを破斥し、特に般若の教えを述べている。

（また）三論の中でも、自ずから二種類に分けられる。『百論』は主として外道を破斥し、その傍ら（仏教の）内部を破斥している。他の二論は主として（仏教の）内部を破斥し、その傍ら外道を破斥している。（このように）三論が（仏教の）内外を破斥する理由は、あらゆる病が（次の）二種を出ないからである。その一つは、外道が誤った考えをめぐらして迷いを起こすことで、もう一つは、（仏教）内部の人が教えを受けていながら根本の趣旨を見失っていることである。もし、この二種の病を破斥すれば、多くの病は皆な除かれるのである。

問う、『百論』が外道を破斥することについては、確かに明白な文章があるであろう。（しかし）いったいどこに（仏教の）内部を破斥する文章があるのか。

答う、（『百論』の）「破塵品」の中に、外道が（仏教）内の教義を引用して、（自説の）論拠としているところがある。提婆はその引用された教義を破斥している。詳しくはその箇所に述べられている通りである[562]。

問う、どうして（仏教の）内部を破斥することができるのか。

答う、(これには)三つの意味があるからである。

第一に、前にこれについて説明したように、外道は(独力で)教義を立てることができないとき、(仏教)内の教義を引用してその論拠とすることがある。だから(仏教の)内部を破斥しなければならない。

第二に、(仏教)内の人が教義を立てるとき、外道と同じような説を立てることがある。(たとえば)虚空は常住であり普遍であるといったり[563]、あるいは涅槃は身体も智慧もともに滅して無であるというのは[564]、皆な外道と同じである。だから(仏教の)内部を破斥しなければならない。

第三に、外道が教義を立てるとき、(仏教)内の人と同じような説を立てることがある。だから、これを破斥しなければならない。たとえば(『百論』の)「破因中無果品」に説くように、外道が(あらゆる現象的存在の)三つの特質[565]を説いて、(それらが)前後相次いで起こるというのは[566]、(仏教内の)譬喩部[567]と同じである。(また)三つの特質が連鎖して同時に起こるというのは[568]、(仏教内の)薩婆多部[569]と同じである。だから(仏教の)内部を破斥しなければならない。そこで僧肇法師は「よこしまな主張が真理と紛らわしくなり、正しい教えを乱してしまいそうなほどである」[570]といっている。

問う、『中論』はどうして(内部を破斥する)傍ら外道も破斥するのか。

答う、(これには)およそ四つの意味がある。

第一に、『中論』が教えとして窮めないものはなく、言葉として尽くさないものはない、ということを明かそうとするためである。もし、ただ一つの教えでも窮めないものがあったり、ただ一つの言葉でも尽くさないものがあれば、戯論[571]はなくならず中道正観[572]は生じない。だから（仏教の）内外を皆な同じように破斥するのである。

第二に、（仏教）内の人が教義を立てるとき、外道と同じような説を立てることがある。だから、外道を破斥しなければならない。

第三に、外道が教義を立てるとき、（仏教）内の人と同じような説を立てることがある。だから、外道を破斥しなければならない。

第四に、中道の真実[573]を明らかにしようとすれば、（それは仏教の）内でもなく外でもなく、正でもなく邪でもない。だから、外道を破斥しなければならないのである。

問う、『百論』は外道を破斥するが、また（外道の主張を）受け容れることもあるのか。

答う、（これにも）また四つの場合がある。

第一に、破斥して受け容れない。すなわち、外道の邪見による主張である。（これは）中道をさえぎり正観を見失わせ、人びとにとって有害無益である。

第二に、受け容れて破斥しない。外道が仏の遺された善い教えを盗み取っていたときには、これを全面的に受け容れる。（たとえば）盗賊が乳牛を盗むという話[574]などは、その証拠である。また、

外道が各自の邪心で推量したときに、(たまたま)煩悩を滅する智慧について仏教と一致することがある。(たとえば)虫が木を食い荒らして偶然に文字ができるようなもので[575]、(この場合も)また受け容れて破斥しないのである。

第三に、破斥し、かつ受け容れる。外道は仏教を盗み取っても、その根本の趣旨を知らない。この場合には、教えに迷う心を破斥し、外道が迷っている教えそのものは受け容れるのである。

第四に、破斥もしないし、受け容れもしない。すなわち、真実の教えはもともと内でもないし外でもない、ということを明らかにするのである。

第七章　別の立場からの解釈

次に別の立場から三論を解釈しよう。

問う、論書は四つあるのに、どうして常に三論というのか。

答う、(これには)略して八つの意味がある。

第一に、個々の論書がそれぞれ三つの意味をそなえている。一に破邪、二に顕正、三に言教であ[576]る。いずれの論書もこの三つの意味をそなえているから、合わせて三論というのである。

第二に、三論が揃って初めて三つの意味をもつ。『中論』は顕わされる真理を明かし、『百論』は

邪見や執著を破斥し、『十二門論』は言教と名づける。(三論を合わせて)三つの意味が完成するから、三論というのである。

第三に、『中論』は広く展開した論書であり、『百論』はそれに次ぐ論書であり、『十二門論』は簡略にまとめた論書である。三部で上・中・下の三種になるから、三論というのである。

第四に、すべての経典・論書は、結局は三種類である。一に偈頌だけの論書で、『中論』がこれにあたる。[577] 二に散文だけの論書で、『百論』がこれにあたる。[578] 三に散文もあり偈頌もある論書で、『十二門論』がこれにあたる。(つまり)三部は互いに重複しないようにしながら、三論として成立しているのである。

第五に、この三部は、いずれも大乗の総合的な論書である。だから三論というのである。

第六に、この三部は、いずれも唯一の真実のすがたを説いている。だから三論というのである。

第七に、いずれも四依の菩薩である龍樹と提婆が著作したものである(だから三論というのである)。

第八に、いずれも仏法の衰退期[579]に著作され、ひたすらに大いなる仏の教えの筋道を明らかにしようとする[580]ものである(だから三論というのである)。

第八章　三論の通と別

次に三論の通と別とについて論じよう。

『大智度論』を三論と相対させれば、『大智度論』は別論であり三論は通論である。（しかし）三論の中でも、明らかに三つの区別がある。すなわち、次の三つの例がある。『百論』は広く展開した通論であり、『中論』はこれに次ぐ通論であり、『十二門論』は簡略にまとめた通論である。

このように区別する理由は、『百論』は総じて世間と出世間[581]を妨げるあらゆる誤った見解を破斥し、総じて世間と出世間のあらゆる正しい見解を述べる[582]。だから、広く展開した通論というのである。

（一方）『中論』はただ大乗と小乗の二つへの迷いを破斥し、総じて大乗と小乗の二つの教えを述べるだけであって、世間の迷いを破斥したり、世間の教えを述べたりはしない。だから、『百論』に次ぐ通論とするのである。（また）『十二門論』は大乗に執著する迷いを破斥し、大乗の教えを述べるだけである。だから、簡略にまとめた通論とするのである。

問う、どうしてそうなのか。

答う、外道の誤った見解が興ってきて、広く世間と出世間や大乗と小乗のすべての教えを妨げて

しまった。そこで、提婆は広く多くの誤った見解を破斥し、多くの教えをすべて述べたのである。だから、『百論』は最初に三宝に帰依することに始まって、最後に二諦を説き終わるまで[583]、教えとして述べないものはなく、誤った見解は一つとして破斥しないものはない、と明かすのである。（一方）『中論』は大乗や小乗を学ぶ人がこの二つの教えに執著しこだわることに対して、ただ二つの迷いだけを破斥し、ただ二つの教えだけを述べたのである。だから、『中論』は大乗と小乗の二章を立てて説いているのである[584]。

（また）『十二門論』は正観を行ずるためのすぐれた要点を説き、大乗の根本の趣旨を明らかにする。そこで直ちに大乗への迷いを破斥し、大乗の教えだけを述べたのである。だから、『十二門論』は（冒頭に）根本の趣旨をうたって、「簡略に大乗の意味を解釈する[585]」とだけ説いているのである。

問う、『十二門論』もまた具体的に小乗や外道を破斥している。どうして、ただ大乗への迷いだけを破斥し、ただ大乗の教えだけを述べている、というのか。

答う、具体的に多くの病を破斥しているけれども、本意は大乗を述べることにある。だから、『十二門論』は冒頭で簡略に大乗を解釈することを明かしているのであり、その後で「後代の人びとは福徳薄く、（仏教を理解する）能力も劣っているので、経典を読んでも充分に理解することができない[586]」といっている。つまり、（そもそも）大乗経典を読んでもその趣旨を理解できないことがわかる。ただ（加えて）小乗や外道が、人びとの大乗（への志向）を妨げている。だからこれを

破斥しているにすぎないのである。また、小乗や外道も同じように大乗に転向させようと思うから、これを破斥しなければならないのである。

問う、『百論』も大乗と小乗両方の教えを述べている。『中論』とどこが違うのか。

答う、『百論』は全般的に大乗と小乗（の教え）を述べている。しかし、『中論』は別々に（大乗と小乗の）二つの教えを述べているのである。また、『百論』は浅い教えから深い教えに至り、『中論』は深い教えから浅い教えに至るのである。

問う、どうしてそうなのか。

答う、『百論』は邪道を捨てて正道に入る修行を始めた人のためのものであるから、三宝[587]に帰依することに始まって、最後には大乗におもむく（ことを説く）のである。だから、浅い教えから深い教えに至るのである。（一方）『中論』は多くの仏の根本と枝末の教えを明かして、大乗を根本とし小乗を枝末としている。だから、深い教えから浅い教えに至るのである。

第九章　教化のための手段の相違

次に四論が教化のための手段を用いることが同じでないことを明かそう[588]。

あらゆる教えは皆な教化のための手段であるといっても、その要点をまとめると、およそ次の四

点となる。一つには因縁仮（いんねんけ）、二つには随縁仮（ずいえんけ）、三つには対縁仮（たいえんけ）、四つには就縁仮（しゅうえんけ）である。

第一に因縁仮というのは、空と有の二諦（の教え）のようなものである。有はそれ自身単独で有なのではなく、空によるから有なのである。空はそれ自身単独で空なのではなく、有によるから空なのである。だから、空と有は因縁による教化の手段なのである。

第二に随縁仮というのは、（声聞・縁覚・菩薩の）三種の人びとの能力や素質に随って、（それぞれに適した）三種の教えを説く、というようなものである。

第三に対縁仮というのは、常住を対治するためには無常を説き、（逆に）無常を対治するためには常住を説く、というようなものである。

第四に就縁仮というのは、外道があらゆる存在は実在であると主張するのに対して、多くの仏や菩薩がそれに就いて推し量り検討してみせ、結局はそうではない（ということを教える）。これを就縁仮というのである。

この四つの教化のための手段[589]に、十二種の経典群と八万に及ぶ教えはすべて収められるのである[590]。そして四論も同じように四種の教化のための手段を用いているのである。ただし、『大智度論』は因縁仮を用いることが多い。これは経典を解釈して教義を立てているからである。『中論』と『十二門論』は就縁仮を用いることが多く、『百論』は対縁仮を用いることが多い。

第十章　破斥の対象の相違

次に四論の破斥の対象が違うことを明らかにしよう。

第一節　著作の経緯

四論の著作（の経緯）に、略して二種あることを明かす。

（一つは）提婆菩薩が王宮で盛んに論陣を張ったとき[591]、九十六種の外道[592]がこぞって雲集した。（彼らは）それぞれ抽象的な理論[593]をふりかざし、勝手な議論[594]を展開した。（そこで）提婆は目の当たりに外道を破斥し、後に閑静な林に戻って、その時の論議を選び集めた。こうして『百論』としたのである[595]。

（もう一つは）龍樹菩薩はひたすら部屋に閉じこもって執筆した。（そして）外道の心情を推測して把握し、その病を破斥して経典（の趣旨）を述べた。こうして『中論』を著したのである。

問う、どうしてそのような違いがあるのか。

答う、龍樹の名声が（すでに）天下に聞こえていたので、外道や小乗はあえて（龍樹とは）論争しなかった。だから（龍樹は）ひたすら部屋に閉じこもって執筆し、『中論』を作ったのである。

（これに対して）提婆は（龍樹の）弟子ということもあり、世の人びとから畏れ憚られることはなかった。だから提婆とは論争したのである。そこで（提婆は）後にその論議を集めて、『百論』を作ったのである。

第二節　三論の破斥の対象

次に三論の破斥の対象となる人びとに優劣の違いがあることを明らかにしよう。

ここでは略して『中論』と『百論』の二つの論書をあげ、人びとが悟りを得る場合の違いを明かす。（これには）およそ四種ある。

第一に、もともと特別な能力があり、縁にも恵まれた人で、『百論』が（世間的な）罪福を捨てることに始まり、終わりに空有の二見を破斥するまで[596]を聞いて、直ちに無生を悟る[597]ことができる人である。

第二に、多くの外道の中のある人は、論争に際して（自説が）提婆に破斥されるのを聞いて、言葉の上でも理論の上でも屈服してはいるものの、それでもまだ悟りを得ることができない。後に出家し、ようやく仏教経典を学ぶようになって初めて悟りを得るのである。このような人は中位の能力の人である。

第三に、多くの外道の中のある人は、提婆の言葉を聞いても理解できず、経典を学んでも逆に新

たな迷いを起こす。『中論』に破斥されて初めて悟りを得るのである。このような人は能力の劣った人である。

第四に、多くの外道の中のある人は、初めに提婆の言葉を聞いたときにはもちろん、『中論』を学んでもなお理解できない。後に『十二門論』の極めて巧みな要略[598]によって初めて悟りを得るのである。

第十一章　『中論』の題名の解釈

次に特に『中論』の題名を解釈しよう。

第一節　題名の広と略

『中論』の題名の立て方には、広と略とがある。

(はじめに) 略という場合、ただ『中論』と称するのである。だから、僧叡法師の『中論』の「序」に「『中論』に五百の偈頌がある。龍樹菩薩によって作られたものである[599]」といっている。そして後に中と論の二字だけを解釈している[600]。だから略というのである。

問う、どうしてただ『中論』とだけ称して、観(の字)を題名に入れないのか。

答う、中とは論じられる客体の中道の真理で、論とは論じる主体の教えである。このように（中と論との二字によって）真理と教えとが明らかに示されているのであるから、（『中論』の説く）意味が尽くされていないということはないのである。

（次に）広という場合、『中論』に観（の字）を加えるのである。だから、曇影法師の『中論』の「序」に「この多くの偏見を滅ぼす、これを中というのである。問答によって、破斥し明らかにする、これを論と称するのである。」(601) また、観というのは、簡単にいえば、心の中で弁じるのが観であり、口に出して述べるのが論である(602)」といっている。

問う、どうして三字のすべてを題名にするのか。

答う、中によって観を発生し、観によって論を述べる。必ず（中と観と論の）三つをそなえて、初めてその意味が完全となるからである。

第二節　中・観・論の順序

（次に中・観・論三字の）順序（を明らかにしよう）。

問う、この三字にはどのような順序があるのか。

答う、二種の順序がある。一つは主体的な教化の順序で、もう一つは客体的な教化の順序である。主体的な教化の順序とは、中とは三世十方(603)の多くの仏や菩薩によって実践される道をいう。だか

ら、前に中を明かすのである。この道によるから多くの仏や菩薩は正観を発生する。だから、次に観を明かすのである。内に正観があるから（経典や論書ができ）、仏がこれを口に出して述べられたときには経といい、四依の菩薩がこれを口に出して述べたときには論というのである。

教化される人が悟りに至る順序（つまり客体的な教化の順序）についていえば、教えを受ける人びとは論によって中を知り、中によって観を発生する。もし仏に対していうならば、教えによって真理を悟り、真理によって観を発生するのである。

第三節　三字に制限する理由

次に題名を立てるのに三字に制限する理由を述べよう。（題名を立てるのに）ただ（中・観・論の）三字だけを明かして、それより多くもなく少なくもない理由として、略して次の三種がある。

第一に、多くの仏や菩薩は、皆な二種の徳を具えている。その一つは自分の修行であり、もう一つは他人の教化である。中と観は自分のために修行することであり、論の一字は他人を教化することである。（この三字の中に）自分の修行と他人の教化という意味がすべて収められている。だから、この三字だけで標題とするのである。

第二に、人びとを教化するとき、必ず（次の）三つをそなえていなければならない。一には（中

道の）真理[604]を悟るということ、二には（その）真理によって正観[605]を発生するということ、三には正観にもとづいて論を述べるということである。だから、ただこの三字だけで題名とするのである。

第三に、中と観とは対象と智慧の関係[606]にあたり、観と論とは実践と教説の関係[607]にあたる。中によって観を発生するから、中を対象とし、観を智慧とする。（また）教説に従って実践することを観とし、実践によって（教えを）説くことを論とするのである。（『中論』の）意味するものはただこの（対象・智慧・実践・教説の）四つに限るから、題名にはただ三字だけを立てるのである。

第四節　総括的な解釈と個別的な解釈

次に（中・観・論の三字について）総括的な解釈と個別的な解釈を述べよう。

総括的な解釈についていえば、この三字は、すべてが中であり、すべてが観であり、すべてが論である。

すべてが中であるという意味は、（『中論』の説く）理は真実であって、偏ったものではないから、その理を中というのである。（この）中の理によって観を発生するのであるから、その観は偏った観ではない。（だから）観もまた中というのである。（また）中の観にもとづいて論を述べるのであるから、その論は偏った論ではない。（だから）論もまた中というのである。

三字がすべて観であるという意味は、中は真実のすがたの観であり、観は心のはたらきの観であ

り、論は概念や言葉の観である。（それは）また三種の般若[608]と同じものである。（すなわち）中は実相般若であり、観は観照般若であり、論は文字般若である。

三字がすべて論であるという意味は、論は主体的に論じるものであるから、論という。他の二つ（の中と観）は論じられるものであるから、（これらも）また論というのである。

個別的な解釈についていえば、（『中論』が説く）理は真実であって偏ったものではないから、その理に中という名称を与えるのである。智慧は（この理を）余すところなく照らすから、その智慧に観という名称をあてるのである。論は言葉に表わされた教えであるから、これを論というのである。

第五節　発生し合い尽くし合うこと

次に（三字が）お互いに発生し合い、尽くし合うことを明らかにしよう。ここでは特に、中が観を発生し、観が中を発生すること、及び縁（対象）[609]が観によって尽くされ、観が縁によって尽くされることを取り上げる。

中が観を発生するというのは、『涅槃経』に「十二因縁[610]は生ずることもなく滅することもないと知ることによって、ものごとを正しく観察する智慧が発生する。譬えば胡瓜から熱病が発生するようなものである[611]」といっているようなことである。

観が中を発生するというのは、人びとは初めのうち、因縁とは生ずることと滅することであると思い込み、（そのどちらでもない）中であることを知らない。（しかし）正観によって因縁を観じれば、生ずることと滅することは成立しない。（そこで）初めて因縁は中であると悟るのである。つまり、これは観が中を発生するということである。

縁が観によって尽くされ、観が縁によって尽くされるというのは、凡夫や二乗[612]、及び有所得大乗[613]の偏った邪見による縁は、菩薩の正観によって尽くされてしまう。そこで縁が観によって尽くされるというのである。観が縁によって尽くされるというのは、邪見によって縁が尽くされてしまえば、正観もまた必要がなくなる。そこで観が縁によって尽くされるというのである。縁は観によって尽くされるのであるから、それは縁とはいえないし、観は縁によって尽くされるのであるから、それは観とはいえない。縁でもなく観でもないとすれば、どのようにこれを表現すればよいのかわからない。（そこで）強いて正観というのである。

問う、縁が観によって尽くされ、観が縁によって尽くされることが成立するならば、中が観によって尽くされ、観が中によって尽くされることもまた成立するのか、それともしないのか。

答う、それもまた成立する。中は智慧の対象[614]であり、観は対象による智慧である。対象はそれ自体単独で対象なのではなく、智慧があって初めて対象となる。智慧はそれ自体単独で智慧なのではなく、対象があって初めて智慧となる。（また）智慧があって初めて対象となるのであるから、対

象はそれ自体単独では対象にならない。対象があって初めて智慧となるのであるから、智慧はそれ自体単独では智慧にならない。単独では智慧にならないならば、それは智慧とはいえない。単独では対象にならないならば、それは対象とはいえない。だから、対象は智慧によって尽くされ、智慧は対象によって尽くされるのである。

問う、縁が観を発生し、観が縁を発生することもまた成立するのか、それともしないのか。

答う、邪見による縁[615]があるからこそ、正観が現われるのである。つまり、これは縁が観を発生するということである。(また) 正観があるからこそ、縁が邪見によることがわかるのである。これを観が縁を発生するというのである。

第六節　別の角度からの解釈

次に別の角度から(中・観・論の)三字について解釈する場合を明らかにしよう。

第一項　四種の解釈[616]

一般に、解釈の方法に次の四種がある。第一に名称による解釈、第二に理と教[617]による解釈、第三に相対による解釈、第四に限定のない解釈である。

(第一に) 名称による解釈というのは、中は実という意味であるとか、中は正という意味である

（というような解釈である）。

中が実の意味であるというのは、『涅槃経』に「本有今無」の偈頌を解釈して「私は、昔から中道が真実であるということを知らなかった。だから、いま数えきれない煩悩がある[618]」といっているようなものである。（また）僧叡法師の『中論』の「序」に「中を題名とするのは、中という真実を照らすからである[619]」といっている。「照らす」とは、明らかにすることである。（すなわち）中という題名を立てるのは、ものごとの真実を明らかにしようと思うからであって、だから「中という真実を照らす」というのである。

（中が）正（の意味）であるというのは、『華厳経』に「正法の本質は、決して言葉によっていい表わすことのできないものである。四句によって表わされるものも、四句によって表わすことのできないものも、同じように寂滅してしまっている[620]」といっているようなものである。この正法というのが中道である。偏りを離れるという意味で中といい、邪に対するという意味で正というのである。僧肇の『物不遷論』に「『正観論』に〈行きついた場所を見て、初めて人がそこに行ったということがわかるが、すでにそこに行った者に、その場所に行くということはない〉といっている[621]」といっている。だから、中は正という意味であることがわかるのである。

（第二に）理と教による解釈というのは、中は不中という意味である（というような解釈である）。なぜならば、あらゆる存在のありのままのすがたは、中でもなく不中でもない。（もともと真実と

いうのは）言葉によっていい表わすことのできないものであるが、人びとを教化するために、強いて言葉に表わして説くのである。（それは）この言葉によって、（本来）言葉によって表わすことのできないものを悟らせようとするためである。だから、中を説くということは、不中を明らかにするということである。

問う、中が不中の意味であるという解釈は、どんな（経）文に出ているのか。

答う、『華厳経』に「存在するものも存在しないものもすべて、存在するのでもなく存在しないのでもないと悟る[622]」といっている。もしそうであるならば、中なるものも偏なるものもすべて、中でもなく偏でもないと悟ることになる。だから、これは中が不中の意味であるという解釈である。（第三に）相対による解釈というのは、中は偏という意味であり、偏は中という意味である（というような解釈である）。なぜならば、中と偏とは相依相関の関係にある。だから、偏を説いて中を悟らせ、中を説いて偏を悟らせるのである。（これは）『涅槃経』に「世俗の真理を説いて勝義の真理を悟らせ、勝義の真理を説いて世俗の真理を悟らせる[623]」といっているのと同じである。

第四に限定のない解釈というのは、中は物質という意味であり、中は心という意味である（というような解釈である）。だから、『華厳経』に「一つのものは無量のものであると悟り、無量のものは一つのものであると悟る[624]」といっている。そこで、一つのものはあらゆるものであるという解釈が成り立ち、あらゆるものは一つのものであるという解釈が成り立つのである。

第二項　中の種類

問う、中に何種あるのか。

答う、すでに中といっているのであるから、（その種類は）多種でもなく一種でもない。（しかし教えの）内容により、（教えを受ける）人びとに応じて多種とも一種とも説くことができる。（たとえば）一種の中というのは、ただ唯一の清浄な道だけがあって、それ以外の道はないのである。[625]（このような場合の）一道とは、中道のことである。

二種の中というのは、二諦に関して中を明らかにする（というような場合である）。つまり、世俗の真理の中と勝義の真理の中をいうのである。世俗の真理が偏っていないという意味で（世俗の真理の）中といい、勝義の真理が偏っていないという意味で勝義の真理の中というのである。

三種の中というのは、（前述の）二諦の中と勝義でもなければ世俗でもない中（を加えた場合）である。

四種の中というのは、対偏中と尽偏中と絶待中と成仮中である。

対偏中というのは、大乗や小乗を学ぶ人びとの断見や常見という偏った病を対治するから、対偏中というのである。

尽偏中というのは、大乗や小乗を学ぶ人びとに、断見や常見という偏った病があれば、中は成り

立たない。もし偏った病が尽きてなくなれば、（それを）中というのである。そこで、『涅槃経』に「人びとが起こす（誤った）見解に二種ある。一つは断見であり、もう一つは常見である。このような二つの（誤った）見解は中道ではない。常見もなく断見もないことを中道というのである[626]」といっている。だから、尽偏中というのである。

絶待中というのは、そもそも偏った病を対治するために中を説くのであるが、偏った病が除かれてしまえば、中もまた不要である。（したがって実際には）中でもなく偏でもない。（ただ）人びとを迷いから離れさせるために、強いて中道と名づけ、絶待中というのである。だから、『中論』に「もし始めと終わりがないならば、中などどうしてあろうか[627]」といっている。また、『大集経』にも「二つの極端を離れ、中道にも執著しない[628]」といっている。これらがそのことである。

成仮中というのは、有無を仮とし、非有非無を中とする。この非有非無にもとづいて有無を説くことができる。このような中は、仮を成り立たせるためのものであるから、成仮中というのである。なぜならば、正道はもともと有でもなく無でもないが、人びとを教化するために仮りに有無と説くからである。だから、非有非無を中とし、有無を仮とするのである。

（この）成仮中には、単複、疎密、横竪などの意味がある。詳しくは「中仮義[629]」で述べた通りである。（たとえば）有と説くことを単仮といい、非有を単中という。（このことは）無についてもまた同様である。（次に）有無を複仮といい、非有非無を複中という。

（また）有無を疎仮といい、非有非無を疎中という。（次に）不有に裏付けられた有を密仮といい、有に裏付けられた不有を密中という。[630]（次に）疎はまた横ともいい、密はまた竪ともいう。[631]

第三項　中の解釈の四種の違い

次に、中の解釈に四種の違いがある（ことを明かそう）。

第一に外道の説く中、第二に毘曇の説く中、第三に成実の説く中、第四に大乗の人の述べる中である。

（第一に）外道の説く中とは、サーンキャ学派[632]の人が「泥のかたまりは瓶でもなく、瓶でないものでもない」といっている。これがその中の意味である。（また）ヴァイシェーシカ学派[633]の人は「音声は大ともいえないし、小ともいえない」といっている。（また）ルシャブハ[634]は「光は闇でもなく、明かりでもない」といっている。[635]これらの三師は皆な、二つのことを否定して中としている。しかし、（彼らは）それが中であるという理由を知ってはいないのである。

（第二に）毘曇の人の説く中には、事と理（の中）がある。事の中とは、煩悩[638]のない禅定は極端な境地にはない。（すなわち）欲界[636]や非想非非想処[637]に（煩悩のない禅定は）ないというようなものである。理の中とは、（四諦の）苦という真理と苦の原因という真理[639]が、断滅でもなく常住でもないというようなものである。

（第三に）成実の人の説く中道とは、『成実論』には「有を離れ、無を離れることを聖なる中道という」[640]とだけいっているが、成実学派の人は「中道に三種ある。一には世諦の中道、二には真諦の中道、三には非真非俗の中道である」[641]といっているようなものである。

第四に大乗の人の説く中とは、摂論学派[642]の人が「非安立諦[643]は、生死にも執著しないし、涅槃にも執著しない。これを中という」といっているようなものである。

（このように多くの説があるが）その根本をいえば、執著しないことが中の本質である。これはあらゆる中の集約である。この本質的な中を二つのはたらきに開いたものが勝義の真理と世俗の真理である。これは中のはたらきであり、中の展開である。また、中仮師[644]は「非有非無を中とし、有無を仮とする」といっている。

訳注

肇　論

宗本義

（1）宗本義　本論は、本書巻末の「解説」に記すように、現在の学界では僧肇の真撰とは認められていない。おそらくは、『肇論』が現行のように編纂された際、『肇論』に収められた論文の根本思想を要約して統一すべく、新たに作成されて冒頭に冠せられたものと推測される。なお、元康『肇論疏』巻上では宗本を「宗とは宗祖なり。本とは根本と名づく」（大正蔵四五・一六五上）と注釈している。

（2）本無　本無とは本来無であることをいう。「本無」という言葉は漢訳仏典においては、古くは後漢の支婁迦讖訳『道行般若経』、呉の支謙訳『大明度経』などにみえ、その原語は「真如」（tathatā）にあたるとされる。これは真如のとらえどころのない性格や、万有の根源としてのあり方といった側面において本無の語を依用したものと思われる。

（3）実相　dharmatā, tattva-lakṣaṇa　真実の本性、真理、一切の存在のありのままの真実のすがた。法性、真如と同義。

（4）法性　dharmatā　あらゆるものの真実なる本性、真理のこと。ここでは空である本性をいう。

（5）性空　あらゆる現象的なものは多くの条件がより集まって生じたものであり、その本質において実体が

なく空であることをいう。

（6）縁会　縁とは条件のことで、あらゆる現象的なものは多くの原因や条件がより集まって生じたものであるということ。

（7）空　śūnya　ここでは、あらゆる現象的な存在は、さまざまな条件がより集まって生じているのであるから、それ自体に固定的な実体というものはないという意味。

（8）有見・常見　有見とはあらゆる存在には固定的な実体があり、それが永遠不変な存在であるとする見解。常見とは世界は常住不滅であり、また、身体は滅しても我は永遠不滅であるとする見解。共に有に執著する誤った見解とされる。

（9）無見・断見　大正蔵経原文には「邪見」とあるも、文脈の上から「無見」と改めるのが妥当かと思われる。無見とはあらゆる存在は無であるとする見解。断見とは世界および人間は恒常的なものがなく、死によって滅びると虚無に帰すと主張して、因果の理法を否定し善悪とその果報を無視する見解である。共に無に執著する誤った見解とされる。

（10）しかし、有は不変の有ではないから……　以下の文章は大正蔵経原文には存在しないが、異本には「有既不有則無無也」の一文がある。文脈上これを補うのが適当と考え、いまはこれを補って訳した。

（11）声聞・縁覚・菩薩の三者　声聞とは仏の教えを聞いて悟るもの、また自らの悟りだけを求めて修行するものをいう。縁覚とは師を持たず自ら真理（縁起の道理）を洞察して悟りを得、一人禅定の悦に入り他を救済しないものをいう。辟支仏（pratyeka-buddha）と音写され、独覚とも漢訳される。菩薩とは詳しくは菩提薩埵（bodhi-sattva）といい、自らの悟りを求めて衆生を利益し、六波羅蜜の行を修めて未来に仏の悟りを開こうとする求道者をいう。道衆生・覚有性などとも漢訳される。これらの三者を三乗というが、乗（yāna）とは乗り物の意味であり、人びとを迷いの世界（此岸）から悟りの世界（彼岸）へ渡す乗り物に仏教をたとえ

ていったものである。

(12) 正観　観とは審らかに見極めるという意で、正観とは正しく真理を観ずること、正しい洞察のことをいう。ここでいう真理とは空を観ずること、すなわち中道にほかならない。吉蔵の『中観論疏』巻第二末には「然る所以は、三論未出の前、若しくは毘曇・成実・有所得の大乗、及び禅師・律師・行道・苦節、此くの如き人は、皆な是れ有所得の生滅断常なるが為に、中道正観を障う。既に中道正観を障うれば、亦た仮名因縁無方の大用をも障う。故に一向に破洗して畢竟して遺りなからしめば、即ち実相を悟る。既に実相の体を悟れば、即ち仮名因縁無方の大用をも解る」(大正蔵四二・三一中)といっている。

(13) 邪観　真理を正しく悟らない誤った見解。すなわち、空を観ずることなく有無に固執する見解をいう。

(14) 漚和　upāya の音写語。一般には「方便」と漢訳される。方便、手段、手だての意。

(15) 般若　prajñā (パーリ語 paññā) の音写語。悟りを得る真実の智慧。一般にいわれる「知識」とは異なった無分別の智慧のこと。

(16) その悟りを……　原文には「能く証を形さざるは漚和の功なり」とある。この文にある「形」の字を元康『肇論疏』では「取」に作っている。しかし、『肇論研究』(九三頁、注二九)では、元康の釈文に「形は現なり」(大正蔵四五・一六六中)とあるのを根拠に、元康『肇論疏』に作る「取」の字は誤写であろうとしている。

(17) あえて世俗の世界に……　原文には「適化衆生」とある。適化とは、人びとの機根(能力)に応じて適宜に誘導、教化することをいう。吉蔵の『三論玄義』冒頭には仏教の根本態度を示して、「夫れ適化に方なく、陶誘一に非ず」(大正蔵四五・一上)といっている。

(18) 涅槃　nirvāṇa (パーリ語 nibbāna) の音写語。原義は、迷いの火を吹き消した状態の意。転じて煩悩を滅し尽くした寂静の境地をいう。迷いの世界から悟りの境地(彼岸)に渡るという意味から滅度とも意訳さ

れる。涅槃は釈尊の到達した絶対的な悟りの境地であり、仏教の究極の目標とされる。なお、僧肇の涅槃観は、本書の最後に収められる「涅槃無名論」において詳述される。

(19) 滅諦　苦滅聖諦の略。仏教の根本教理である四聖諦の中の一つ。滅とは一切の煩悩が消滅した状態、すなわち仏教の究極の目標である涅槃の境地をいう。諦とは真実ということで、聖諦とは聖なる真実、または聖者のみた真実ということ。

(20) 煩悩　惑・染・塵労などともいう。人の心身を惑わし、悪を成さしめる原因となって我々を輪廻の世界に結縛し、迷いの世界からの解脱を妨げる精神作用をいう。すなわち、心がこのような煩悩の束縛から解放されたとき、仏教の目指す理想の境地である涅槃が実現される。煩悩の種類についてはよく「百八煩悩」といわれるように種々説かれるが、仏教において代表される最も根本的な煩悩は貪・瞋・癡の三種であり、これらを「三毒」「三垢」などとよぶ。

(21) 輪廻　流転、生死ともいう。生あるものは迷いのうちにある間、その善悪の行為によって死後に、善き行いをなしたものは天上・人間などの善趣に生まれて楽を受け、悪しき行いをなしたものは地獄・餓鬼・畜生の悪趣に生まれて苦を受けるといったように、生死を重ねて三界（欲界・色界・無色界）あるいは六道（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上）の迷いの世界を車輪が回転するように流転し続ける。これを輪廻といい、この輪廻の迷いの世界を脱した所に、仏の境界であり仏教の究極の目標である涅槃がある。

物不遷論第一

(22) 『放光般若経』には……　西晋、無羅叉訳『放光般若経』巻第五に「言う所の摩訶衍は、亦た来時を見ず、亦た去時を見ず、亦た住処を見ず。何を以ての故に、諸法は動揺せざるが故に」（大正蔵八・三二下）とある。また『放光般若経』に先立つ同経の同本異訳、西晋、竺法護訳『光讃般若経』巻第八には「摩訶衍とは、亦

た来時を見ず、亦た去時を見ず、亦た住処を見ず。衍も亦た是くの如し。所以は何となれば、一切の諸法は転動すべからざればなり」(大正蔵八・二〇三中)とある。

(23) 言葉は飾りけなく……　『老子』三十五章に「楽と餌には、過客止まる。道の言に出だすは、淡乎として其れ味わい無し。之れを視て見るに足らず、之れを聴いて聞くに足らず。之れを用うれば既くすべからず」とあるを参照。

(24) 普通の理解力の持ち主は……　『老子』四十一章に「上士は道を聞けば、勤めて而して之れを行う。中士は道を聞けば、存するが若く亡ずるが若し。下士は道を聞けば、大いに之れを笑う。笑わざれば以て道と為すに足らず。故に建言に之れ有り」とあるを参照。

(25) 『道行般若経』には……　『道行般若経』巻第九に「空は本より従来する所無く、去るも亦た至る所無し」(大正蔵八・四七三下)とあり、同じく巻第十に「譬えば然火の如し、火は即時に之れを滅す、本より従来する所無く、去るも亦た至る所無し。般若波羅蜜、本より従来する所無く、去るも亦た至る所無きこと是くの如し」(大正蔵八・四七五上)とある。

(26) 『中論』には……　後秦、鳩摩羅什訳『中論』巻第一「観去来品」第二の取意。同品は「已去は去有ること無し、未去にも亦た去無し。已去未去を離れて、去時にも亦た去無し」の偈頌にはじまり、(存在の)去来という作用に関して極めて精緻な考察がなされている。

(27) ゆえに孔子はいっている……　『荘子』田子方には「吾れ身を終うるまで汝と一臂を交えんとして之れを失す。哀しまざるべけんや。汝は殆んど吾れの以て著らかにする所に著らかなるなり。彼已に尽きたるに、而も汝は之れを求めて以て有りと為す。是れ馬を唐肆に求むるなり」とある。ここでは大正蔵経原文にみえるこの引用文を、孔子より先に亡くなった顔回への孔子の言葉と解し、「回や、新たに臂を交えんことを見んも非なり」と読んで訳した。

（28）つむじ風　原文には「旋嵐」とある。旋嵐は毘嵐・毘藍（vairambhaka）の漢訳で、世界の誕生および終末に吹く大暴風のことである。たとえば鳩摩羅什訳『大智度論』巻第十一に「譬えば須弥山の四辺に風起こるも、動かしむる能わざるが如し。大劫の尽くる時に至って毘藍風起こるも、爛草を吹くが如し」（大正蔵二五・一三九中―下）とある。

（29）野馬　『荘子』逍遥遊に「野馬や塵埃や、生物の息を以て相い吹くなり」とあり、郭象の注に「野馬とは、游気なり」とある。

（30）聖人の言葉に……　『論語』子罕に「子、川の上に在りて曰わく、逝く者は斯くの如きか。昼夜を舎めず」とある。

（31）『成具経』に……　後漢、支曜訳『成具光明定意経』に「計常の中に処して、而して無常の諦を知る」（大正蔵一五・四一五下）とある。

（32）『摩訶衍論』に……　『大智度論』巻第五十一に「須菩提よ、汝の言う所の是の摩訶衍は、来処を見ず、去処を見ず、住処を見ず。是くの如し、是くの如し、須菩提よ、是の摩訶衍は来処を見ず、去処を見ず、住処を見ず。何を以ての故に、須菩提よ、一切の諸法は不動の相なるが故なり。是の法は来処無く、去処無く、住処無し」（大正蔵二五・四二七中）とある。なお、この一文は『摩訶般若波羅蜜経』巻第六（大正蔵八・二六四中）に相当するものである。

（33）荘子が……　『荘子』大宗師に「夫れ舟を壑に蔵し、山を沢に蔵して、之れを固しと謂う。然れども夜半に力ある者、之れを負いて走る、昧者は知らざるなり」とある。これは、時の流れ、変化という大きな力がすべてを押し流し、しばらくも留めがたいことを言ったものである。

（34）梵志（婆羅門）が……　出典未詳。梵志（婆羅門 brāhmaṇa）とはインドのカーストのうち、最上位にある僧侶をいう。彼らの生涯は、若くして師につきベーダ聖典を学ぶ学生期、家長として家にある家長期、家

督を子に譲って森林に遁棲する林棲期、人生の最終段階にあたり聖地を訪ねて遊行する遊行期の四期にわけられ、林棲期以降、宗教生活に入るとされる。

(35) 力の強いものが……　前注(33)に引く『荘子』大宗師の文を参照。

(36) 如来　仏の異名で、仏の十号の一つ。tathāgata の漢訳で、真如より来る者の意。

(37) それぞれ個別に……　原文には「各の性として一世に住す」とある。この一文を『肇論研究』では「(物は)各々(それの)本性上一世に住っている」(『肇論研究』一二頁)と訳しており、任継愈氏は「(事物は)不変であるから、それはただ別々にそれが停まっているある一定の段階の時間に停まるだけである」と訳している(任継愈「『物不遷論』現代語訳」、『中国仏教思想論集』三〇三頁、一九八〇、東方書店)。

(38) 経に……　元康はこの経を『中本起経』とし(大正蔵四五・一七〇上)、これについて『肇論研究』では『中本起経』巻下(大正蔵四・一六〇上)と指摘している(『肇論研究』九五頁、注四九参照)。また、遵式は『注肇論疏』巻第二でこの出典に関して「古疏に云う、此の文は普曜経に出ず、と」(続蔵一・二・二・一・一五右下)といっている。西晋、竺法護訳『普曜経』巻第七に「万物は無常にして、身有るは皆な苦なり。身は非身為り、空にして所有無し。衆人は解せずして唐苦疲労す。所有の親戚家属は悉く人所に非ず。正言は反するが似し、誰か信ずるを肯んぜん」(大正蔵三・五二七下)とある。また、『老子』七十八章に「是を以て聖人の云わく、国の垢を受くる、是れを社稷の主と謂う。国の不祥を受くる、是れを天下の王と謂う、と。正言は反するが若し」とあるを参照。

(39) 北斗星　元康『肇論疏』巻上には「此は是れ北斗枢星の名なり。北斗七星、一には天枢、二には旋、三には機、四には権、五には衡、六には開陽、七には揺光なり。今は具さに七星を道うこと能わず。故に但だ旋と機との二星を言うのみ」(大正蔵四五・一七〇上)といい、続いて王弼『周易略例』巻第十より「旋機に処して大運を観ずれば、則ち天地の動くこと未だ怪しむに足らざるなり」という一節を引用して、これを説明

している。

(40) 山ができるのには…… 『論語』子罕に「子の曰わく、譬えば山を為(つく)るが如し。未だ一簣(き)を成さざるも、止(や)むは吾が止むなり。譬えば地を平らかにするが如し。一簣を覆(ふく)すと雖も、進むは吾が往くなり」とある。

(41) 遠い道のりも…… 『老子』六十四章に「合抱(ごうほう)の木も、毫末(ごうまつ)より生じ、九層の台も、累土(るいど)より起こり、千里の行も、足下(そっか)より始まる」とあるを参照。

(42) 利他 他の人びとを導き広く救済すること。これと逆に自らの完成や救済のために修行するのを自利という。大乗の菩薩はこの自利と利他の両方をあわせて修行し、如来はこれが完成した理想とされる。

(43) 経に…… 出典未詳。後秦、竺仏念(じくぶつねん)訳『長阿含経』巻第二十一には「世に三災有り、何云が三と為す。一には火災、二には水災、三には風災なり」(大正蔵一・一三七中)とある。また西晋、法立(ほうりゅう)・法炬(ほうこ)訳『大楼炭(だいろうたん)経(きょう)』巻第五「三災品」(大正蔵一・三〇五上)を参照。「三災」とは仏教の世界観において世界壊滅の最後に起こるとされる火・水・風の三つの大災害。この三災によってわれわれの住む世界はことごとく破壊されるという。僧肇は『長阿含経』の訳経に携わり「序」も記しているので、あるいは『長阿含経』の記述が念頭にあったのかもしれない。

不真空論第二

(44) 万物の根源となる力 原文には「一気」とある。「一気」とは、万物を生みだす元気という意であるから、いまは「万物の根源となる力」と訳した。『荘子』知北遊には「生や死の徒、死や生の始め、孰(たれ)か其の紀(はじめ)を知らん。人の生や、気の聚(あつ)まれるなり、聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死となる。若し死生を徒と為せば、吾れ又た何をか患(うれ)えん。故に万物は一なり。(中略)故に曰わく、天下を通じて一気のみと。聖人は故に一を貴ぶなりと」とあり、また『荘子』大宗師に「彼は方且(まさ)に造物者と人(にん)と為りて、天地の一気に遊ぶ。

彼は生を以て付贅県疣と為し、死を以て決疣潰癰と為す。夫れ然くの若き者は、又た悪くんぞ死と生との先後の在る所を知らんや」とある。

(45) ものの変化を観察する　原文には「化を観ず」とある。『荘子』至楽に「滑介叔曰わく、亡し、予れ何ぞ悪まん。生は仮借なり。之れを仮りて生く。生は塵垢なり。死生は昼夜為り。且つ吾れは子と与に化を観て、化我れに及ぶ。我れ又た何ぞ悪まんと」とあるを参照。

(46) 万物と自己とは……　原文には「然れば則ち物と我とは同根なり」とある。『荘子』斉物論に「天地も我れと並び生じ、而して万物も我れと一為り」とあるを参照。前注（44）に引く『荘子』知北遊の文も参照。

(47) いろいろな学説　当時行われていた「般若」解釈の諸説について、元康『肇論疏』巻上（大正蔵四五・一六三上）では、梁、宝唱の『続法論』を引き、「六家七宗」の異説があったと述べている。以下の「心無説」「即色説」「本無説」は、その中の代表的な三説で、いわゆる「三家異説」と呼ばれるものである。これらの説に関しては、陳の慧達『肇論疏』巻上（続蔵一・二・乙・二三・四・四二九左上）、元康『肇論疏』巻上（大正蔵四五・一七一中―一七二上）、吉蔵『中観論疏』巻第二末（大正蔵四二・二九上―中）、安澄『中観論疏記』巻第三末（大正蔵六五・九四上―中）などを参照。この「三家異説」は中国の般若思想研究において重要な研究テーマのひとつとして取り扱われ、数多くの研究がなされている。

(48) 心無説　この説の主張者については、元康『肇論疏』（大正蔵四五・一七一中）は支敏度とし、慧達『肇論疏』（続蔵一・二・乙・二三・四・四二九左上）、吉蔵『中観論疏』（大正蔵四二・二九上―中）は竺法温とし、『高僧伝』巻第五「竺法汰伝」（大正蔵五〇・三五四下）には道恒が心無義に執したことが伝えられている。また、『世説新語』「仮譎」第二十七には支敏度が心無義を立てた経緯が語られている。

(49) 即色説　この説の主張者については、吉蔵とその説を敷衍した安澄以外の注疏はすべて、これが支道林（＝支遁、道林は字）の説であるとしている。しかし吉蔵『中観論疏』（大正蔵四二・二九上）及び安澄『中観論

疏記』（大正蔵六五・九四上）はこれを関内（かんない）の即色義と支遁の即色義とに分け、前者を僧肇が破斥するところと見、後者を擁護している。

(50) 本無説　この説の主張者については、慧達『肇論疏』（続蔵一・二・乙・二三・四・四二九左上）は釈道安とし、元康『肇論疏』（大正蔵四五・一七一下）は竺法汰とし、『高僧伝』巻第五「竺法汰伝」（大正蔵五〇・三五五上）には彼が本無義を論じたことが記されている。吉蔵『中観論疏』（大正蔵四二・二九上）では道安と琛（たん）法師とをあげ、後者を僧肇の所破と見、前者についてはこれを正義としている。

(51) 『大智度論』には……　『大智度論』に引用文と完全に符合するものは見出し得ないが、元康『肇論疏』（大正蔵四五・一七二中）は、『大智度論』巻第六に「若し法因縁生ならば是の法性実に空なり。若し此の法不空ならば因縁よりして有らず。譬えば鏡中の像の如く、鏡に非ず亦た面に非ず、亦た持鏡の人に非ず。自に非ず無因に非ず、有に非ず亦た無に非ず、亦た復た有無に非ず。此の語も亦た受けず、是くの如きを中道と名づく」（大正蔵二五・一〇五上）とある一文を指摘している。また『大智度論』巻第二十七に「復次に、一切法は、所謂（いわゆる）有法・無法・亦有亦無法・非有非無法・空法・不空法・空不空法・非空非不空法・生法・滅法・生滅法・非生非滅法・不生不滅法・非不生非不滅法・不生不滅亦非不生非不滅法・非不生非不滅亦非不不生亦非不不滅法なり」（大正蔵二五・二五九下）とある。

(52) 『中論』には……　元康『肇論疏』（大正蔵四五・一七二中）は、『中論』巻第一「観六種品」に「若し有をして有ること無からしめば、云何が当に無有るべき。有無既已（すで）に無ならば、有無を知る者は誰ぞ」（大正蔵三〇・七下）とある一文をあげている。また、『中論』巻第三「観有無品」に「有若し成ぜずんば、無云何が成ずべけん。有法有るに因るが故に、有の壊するを名づけて無と為す」（大正蔵三〇・二〇上）とある。

(53) 万物を排除し　原文には「万物を滌除（てきじょ）し」とある。『老子』十章に「玄覧（げんらん）を滌除して、能く疵（し）無からんか」とあるを参照。

(54) 影も形もない空虚なもの　原文には「寂寥虚豁にして」とある。『老子』二十五章に「物有り混成し、天地に先だって生ず。寂兮たり寥兮たり、独り立って改わらず、周行して而も殆れず、以て天下の母為るべし」とあるを参照。

(55) 勝義の立場　勝義は世俗に対するもので、俗世間を離れた深遠で最勝の立場をいう。

(56) 『維摩経』には……　鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』巻中に「喜見菩薩曰わく、色と色空とを二と為す。色即ち是れ空にして、色滅して空なるには非ず、色は性として自ら空なり」（大正蔵一四・五五一上）とある。なお、『注維摩詰経』巻第八の僧肇の注に「肇曰わく、色は即ち是れ空にして、色滅するを待ちて然る後空と為すには非ず。是を以て色の空に異なることを見る者は、則ち法相を二にするなり」（大正蔵三八・三九八上）とあるを参照。

(57) 『維摩経』にも……　『維摩詰所説経』巻下に「我が此の病の如きは真に非ず有に非ず、衆生の病も亦た真に非ず有に非ず」（大正蔵一四・五四五上）とある。

(58) 『超日明三昧経』にも……　西晋、聶承遠訳『超日明三昧経』巻上に「寿有らず、命を保たず、四大は空なり」（大正蔵一五・五三二中）とある。四大とは、一切の物質を構成する地大（堅い性質）、水大（湿潤の性質）、火大（熱い性質）、風大（動く性質）の四種の元素をいう。人の身体もこれら四種の元素によって構成されていると考えられていた。

(59) 『放光般若経』では……　『放光般若経』巻第五に「須菩提言わく、所逮有り所得有るは二世俗の事を以て逮有り得有るならず。但だ世事を以ての故に須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支仏有り、仏有り。最第一を論ぜんと欲せば、逮有ること無く、得有ること無し。須陀洹より上は仏に至るまで、亦た逮無く、亦た得無し」（大正蔵八・三六下）とある。

(60) 『大品般若経』には……　『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十二に「世尊よ、世諦と第一義諦とに異なり有り

や。須菩提よ、世諦と第一義諦とに異なり無きなり。何を以ての故ぞ。世諦の如、即ち是れ第一義諦の如なればなり。衆生、是くの如きを知らず見ざるを以ての故に、菩薩摩訶薩は世諦を以て若くは有なり、若くは無なりと示す」（大正蔵八・三七八下）とある。

（61）宝積　インド・ヴァイシャーリー（Vaiśālī）の街に住む長者維摩詰（Vimalakīrti）の子供のこと。『維摩詰所説経』巻上「仏国品」において、五百人の長者の子とともに仏のもとに来詣し、仏を賛嘆する偈を説いたことは有名である。

（62）『維摩経』の中で……　『維摩詰所説経』巻上に「説けらく、法は有ならず亦た無ならず、因縁を以ての故に諸法生ず、我無く造無く受者無く、善悪の業も亦た亡ぜず、と」（大正蔵一四・五三七下）とあり、『注維摩詰経』巻第一の僧肇の注に「肇曰わく、其の有を言わんと欲せば、有は自ら生ぜず。其の無を言わんと欲せば、縁会して即ち形わる。会して形わるれば無と謂うに非ず、自に非ざれば有と謂うに非ず。且つ有有るが故に無有り、有無くんば何れの所にか無あらん。無有るが故に有有り、無無くんば何れの所にか有あらん。然らば則ち自ら有なるは則ち有ならず、自ら無なるは則ち無ならず。此れ法王の正説なり。有も亦た縁に由らず、無も亦た縁に由らず。法は有無に非ざるを以て、故に因縁に由りて生ず。論に曰わく、法は縁よりするが故に有ならず、縁起の故に無ならず。諸法は皆な縁より生ずるのみ。別に真なる主宰の者有ること無し、故に無我なり。夫れ我有るを以て、故に能く善悪を造り、禍と福との法を受く。既に無我なり、故に造無く受者無きなり。若し造無く受者無くんば、則ち応に善を為して福を獲し、悪を為して殃を致すこと有るべからず。然れども衆生心識相伝し、美悪由りて起る。報応の道、連環して相い襲うこと、其れ猶お声和すれば響順に、形直ければ影端なるが如し。此れ自然の理にして毫分を差うこと無し。復た何ぞ常我を仮りて之れを主どらしめんや」（大正蔵三八・三三二下―三三三上）とあり、本文とも類似した内容が説かれている。またここにいう因縁とは縁起と同義で、あらゆる現象的なものは多くの原因や条件がより集まって生じたもので

あるという意味で、現象の相互依存の関係を述べたものである。

(63)『瓔珞経』には…… 後秦、竺仏念訳『菩薩瓔珞経』巻第十三に「文殊師利、三たび仏に白して言わく、法に生滅有りや、法に生滅無きや。一切諸仏転ずる所の法輪、転ずること有りとや為んや、転ずること無きとや為んや。爾の時世尊、文殊師利に告ぐ、云何が族姓子、一切諸仏、皆な法輪を転ず、亦た転ずること有り亦た転ずること無し。(中略)諸仏の正法亦た転ずること有らず、亦た転ずること無からず。(中略)諸法は空の如し、故に転ずること有ること無し、故に転ずること無きこと無し」(大正蔵一六・一〇八下—一〇九上)とある。法輪とは、法は仏の教えをいい、輪は古代インドの武器であり、その輪で敵を倒すがごとく仏の教えが衆生の煩悩を打ち摧くことをたとえていったもの。

(64)『道行般若経』には…… 『道行般若経』巻第一に「舎利弗、須菩提に謂わく、何にして心亦た有ならず亦た無ならず、亦た得すること能わざるや、と」(大正蔵八・四二五下)とある。

(65)『中論』には…… 『中論』巻第四に「衆因縁生の法、我れ即ち是れを空なりと説く。何を以ての故にぞ、衆縁具足し和合して而して物生ず。是の物は衆因縁に属するが故に自性無し。自性無きが故に空なり。空も亦た空なり。但だ衆生を引導せんが為の故に仮名を以て説く。有と無との二辺を離るるが故に名づけて中道と為す」(大正蔵三〇・三三中)とある。

(66)かの(老子の説く)絶対の虚無 司馬遷の『史記』老子伝によれば、老子は姓は李、名は耳、諡は聃といい、孔子と同時代の楚の人であるというが、いまだ定説をみない。この老聃が著したものが『老子』とされ、人為を否定し無為自然たるべきことを説いている。また「天下の物は有より生じ、有は無より生ず」(四十章)などと説かれ、無を現象世界のあらゆる存在を生み出す根源的存在としている。

(67)『大智度論』には…… 『大智度論』巻第八十に「一切法は自ら在らず、皆な因縁生に属す。人有りて一切法は因縁より生ずと見ると雖も、謂いて邪因縁より生ずと為す。邪因縁とは微塵、世性等なり。是の故に

説けり、法の因縁無くして生ずるを見ず、亦た法の常因縁なる微塵、世性より生ずるを見ずと」（大正蔵二五・六二三上）とあるを参照。

（68）『放光般若経』には……　『放光般若経』巻第十八に「世尊よ、仮令し諸法夢の如く、幻の如く、化の如く、響の如く、熱時の焔の如くならば、何許に衆生有りて菩薩は般若波羅蜜を行じ而して衆生を抜済するや。（中略）仏、須菩提に告ぐ、名字なる者は真ならず、仮りに号して名と為す。仮りに号して五陰と為し、仮りに名づけて人と為し、男と為し女と為す」（大正蔵八・一二八下―一二九上）とある。また『列子』周穆王に「幻化の生死に異ならざるを知るや、始めて与に幻を学ぶべし」とあるを参照。

（69）『中論』には……　『中論』には完全に符合する引用文は見当らない。元康『肇論疏』巻上（大正蔵四五・一七四上）では『中論』巻第二「観苦品」第十二の「自作若し成ぜずんば、云何ぞ彼れ苦を作さん。若し彼の人苦を作さば、即ち亦た自作と名づく」（大正蔵三〇・一七上）の取意とする。

（70）『成具経』には……　『成具光明定意経』に「是法に所有の法無きが故に、強いて其の名を為す」（大正蔵一五・四五四下）とある。

（71）『荘子』には……　『荘子』斉物論に「指を以て指の指に非ざるを喩すは、指に非ざるものを以て指の指に非ざるを喩すには若かざるなり。馬を以て馬の馬に非ざるを喩すは、馬に非ざるものを以て馬の馬に非ざるを喩すには若かざるなり。天地も一指なり。万物も一馬なり」とある。

（72）『放光般若経』に……　原文には「甚だ奇なり。世尊よ、真際を動ぜずして、諸法の立処と為す」とある。『放光般若経』巻第二十に「是れ故に須菩提よ、是れを如来大士の差特の所と為す。等覚の法を動ぜずして諸法の立処と為す。須菩提言わく、世尊よ、世尊の等覚を動ぜざるが如く、凡夫・声聞・辟支仏も等正覚を亦た復た動ぜず」（大正蔵八・一四〇下）とある。また、『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十五に「須菩提、仏に白して言わく、世尊よ、若し実際即ち是れ衆生の際なれば、菩薩は則ち実際を実際に建立すと為す。世尊

よ、若し実際を実際に建立すれば、則ち自性を自性に建立すと為す」（大正蔵八・四〇一上）とあるを参照。なお、「真際を動ぜずして、諸法の立処と為す」の一文は、『摩訶般若波羅蜜経』巻第八に説かれる「仮名を壊せずして諸法の相を説く」（大正蔵八・二七七中）の一文とともに、後に嘉祥大師吉蔵によって大成された三論教学の眼目となり、またこの主題がさらに後世さまざまに変奏されて、三論のみならず、たとえば、禅においてもその主要な概念となってゆく。

般若無知論第三

(73) 般若　前注（15）参照。

(74) 三乗　声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の三種をいう。仏教においてその修行者を能力と性質によって三種にわけたもの。前注（11）参照。

(75) 沙門　śramaṇa の音写語。貧道、乏道などと漢訳される。もとはひろく古代インドにおける伝統的なヴェーダ聖典やバラモンの権威を否定し、剃髪し出家して修行につとめる者を総称していったが、中国や日本などでは仏教の修行者を指していうようになった。

(76) 鳩摩羅什　三四四—四一三、一説には三五〇—四〇九。Kumārajīva の音訳。鳩摩羅什の伝記を伝えた基本的資料としては、『出三蔵記集』巻第十四、『高僧伝』巻第二、『晋書』巻第九十五「鳩摩羅什伝」がある。それらによれば羅什はインド出身の鳩摩羅炎を父に、亀茲国王の妹を母として亀茲国に生まれた。幼いときに母に連れられて出家し各地を巡って大小乗の学を修め、その後亀茲を攻めた呂光に囚われて姑臧にまで至り、四〇一年には姚興によって後秦の都長安に迎えられている。以後十数年間長安にあって『摩訶般若波羅蜜経』『妙法蓮華経』『維摩詰所説経』などの大乗経典をはじめとし、律典、禅典などの多くの経論を翻訳し、その数三百巻をこえるとされる一大翻訳事業を成し遂げている。羅什が中国仏教に与えた影響は非常

に大きく、羅什の来朝をまってはじめて中国仏教が成立したといっても過言ではない。鳩摩羅什についての平易な概説書としては、横超慧日・諏訪義純『人物・中国の仏教　羅什』（一九八二、大蔵出版）があるので参照されたい。

(77) 幼いときから大乗の教えに従って　原文には「少くして大方を践み」とある。『老子』四十一章に「大方は隅無し。大器は晩成す」とあり、『荘子』山木に「乃ち大方を蹈む」とあるを参照。

(78) 通常の感覚では……　原文には「希夷の境」とある。『老子』十四章に「之れを視れども見えざる、名づけて夷と曰う。之れを聴けども聞こえざる、名づけて希と曰う。之れを搏うれども得ざる、名づけて微と曰う。此の三つの者は、致詰すべからず、故に混じて一と為る」とあるを参照。

(79) 彼の国　原文には「迦夷」とある。迦夷とは、釈尊の故郷、カピラバスツ（Kapilavastu）の漢訳名で、中インドにあったとされる。

(80) 外道　仏教以外の教えを信奉し修行する者をいう。釈尊の当時には六種の代表的な外道があげられ、後には九十六種の外道が数えられるようになった。

(81) 涼州　現在の甘粛省武威周辺。当時この辺り一帯は後涼（三八六―四〇三）の支配下にあった。

(82) 弘始三年……　原文には「弘始三年、歳は星紀に次る」とある。元康『肇論疏』巻中（大正蔵四五・一七六中）によれば、弘始三年は丑年にあたり、本来、年は赤奮若に属するのであるが、今はこれを丑月（十二月）の名である星紀をもって代えているのであるとする。弘始は後秦・姚興の年号。

(83) 後涼　三八六―四〇三。五胡十六国の一つ。前秦の臣であった呂光が亀茲遠征より帰朝して前秦の苻堅の死後、涼州に建国した国。四〇一年、第三代皇帝呂隆のとき、後秦・姚興の討伐を受けてこれに服している。

(84) 長安　現在の陝西省西安を含む一帯。前漢が都してより以後、たびたび国都が営まれた。高僧碩学が多

く集まり、二八六年には竺法護が長安で『正法華経』などを訳出し、三六五年には竺仏念が、三七九年には道安が、三八三年には僧伽提婆が長安に入るなどしている。

(85) 予言 『摩訶般若波羅蜜経』巻第十二に「舎利弗よ、是の深般若波羅蜜は仏般涅槃の後当に南方の国土に至るべし。(中略)舎利弗よ、是の深般若波羅蜜は南方従り当に転じて西方に至るべし。(中略)舎利弗よ、是の深般若波羅蜜は西方従り当に転じて北方に至るべし」(大正蔵八・三一七中)とある。

(86) 大秦国の天王 大秦国とは五胡十六国の一つ、後秦(三八四―四一七)のこと。姚萇のとき建国され、三代姚泓のとき東晋によって滅ぼされた。姚興(三六六―四一六、在位三九四―四一六)は第二代の皇帝。父姚萇が没すると二十八歳で王位を継ぎ、学問を奨励して仏教に対しても手厚い保護を加えた。また『晋書』巻一一七に「郡国に班命して、百姓の荒に因りて自ら奴婢と為る者は、悉く免じて良人と為す。興は日月の薄蝕し、災眚の屢見なるを以て、号を降して王と称し、下書し羣公、卿士、将牧、守宰をして各の一等を降せしむ」とあるを参照。

(87) あらゆる政務を巧みに処理し 原文には「刃を万機に游ばしめ」とある。『荘子』養生主に「庖丁、文恵君の為に牛を解く。手の触るる所、肩の倚る所、足の履む所、膝の踦つる所、砉然たり嚮然たり、刀を奏むること騞然たり、音に中たらざる莫く、桑林の舞に合い、乃ち経首の会に中たる。文恵君曰わく、譆、善いかな。技蓋し此に至るかと。庖丁刀を釈てて対えて曰わく、臣の好む所の者は道なり、技よりも進る。始め臣の牛を解くの時、見る所牛に非ざる者无し。三年の後、未だ嘗て全牛を見ず。方今の時、臣は神を以て遇いて、目を以て視ず。官知は止みて神欲行なわる。天理に依りて、大郤を批ち大窾に導い、其の固然に因る。技経肯綮にも未だ嘗みず。而るを況んや大軱をや、良庖は歳ごとに刀を更えて割し、族庖は月ごとに刀を更えて折る。今、臣の刀は十九年、解く所は数千牛なり。而るに刀刃は新たに硎より発せるが若し。彼の節なる者には間有りて、刀刃なる者には厚み无し。厚み无きものを以て間有るところに入るれば、恢恢乎と

して其の刃を遊ばすに必ず余地有り。是を以て十九年にして刀刃新たに硎より発せるが若し」とあるを参照。
(88) 逍遥園　逍遥園は今日、陝西省西安県の西南二〇キロの地、終南山の北麓、草堂寺の中にあるとされるが、草堂寺は唐代に建てられたもので、羅什の訳場がここに当たるものか断定はしがたい。『出三蔵記集』巻第八僧叡「大品経序」には「京城の北の逍遥園中」(大正蔵五五・五三中)とあり、同じく巻第十僧叡「大智釈論序」には「渭濱逍遥園堂」(大正蔵五五・七五上)とあるを参照。
(89) 『放光般若経』には……　『放光般若経』巻第十四に「仏言わく、般若波羅蜜は、虚空相の如し。亦た相に非ず、亦た相を作さず、と」(大正蔵八・九七下)とある。
(90) 『道行般若経』には……　『道行般若経』巻第一に「何れの所にか是の菩薩の般若波羅蜜あるや。当に何れ従りして菩薩を説くべきや。都て見るを得べからず、亦た処を知るべからず」(大正蔵八・四二八上)とある。
(91) 『思益梵天所問経』には……　鳩摩羅什訳『思益梵天所問経』巻第一に「如来は道場に坐せし時、唯だ虚妄顚倒の起こす所の煩悩は、畢竟空性なるを得るのみ。無所得を以て、故に得。無所知を以て、故に知る」(大正蔵一五・三九中)とある。
(92) 聖人は……　原文には「是を以て聖人は其の心を虚しくして其の照を実にす」とある。『老子』三章に「是を以て聖人の治は、其の心を虚しくして、其の腹を実たさしめ、其の志を弱くして、其の骨を強くす」とあるを参照。
(93) ただ一人……　原文には「独り冥冥を覚る者なり」とある。『荘子』天地に「冥冥に視、無声に聴く。冥冥の中に独り暁を見、無声の中に独り和を聞く」とあるを参照。
(94) 聖人はこれによって……　原文には「聖は之れを以て霊なり」とある。『老子』三十九章に「昔の一を得る者は、天は一を得て以て清し、地は一を得て以て寧し、神は一を得て以て霊なり、谷は一を得て以て盈

つ」とあるを参照。

(95)『維摩経』で……　呉、支謙訳『維摩詰経』巻上に「始め仏樹に在りて力めて魔を降し、甘露の滅を得て覚道成ぜり、以て心意無くして現行せり」(大正蔵一四・五一九下)とあり、羅什訳『維摩詰所説経』巻上に「始め仏樹に在りて力めて魔を降し、甘露の滅を得て覚道成ぜり、已に心意無く、受行無く、而して悉く諸の外道を摧伏す」(大正蔵一四・五三七下)とある。なお、『注維摩詰経』の僧肇注には「肇曰わく、心とは何ぞや、有に染まりて以て生ず。受とは何ぞや、苦楽是れ行ず。至人は真に冥し寂を体して、其の懐を空虚にす。復た万法並び照らすと雖も、而も心未だ嘗て有ならず。苦楽是れ遝れども、而も受と為さず。物我永寂す、豈に心受之れ得べけんや。受とは三受なり。苦受、楽受、不苦不楽受なり」(大正蔵三八・三三三上)とある。

(96)『放光般若経』には……　前注(72)参照。

(97)それによってかえって……　原文には「以て其の私を成ずるのみ」とある。『老子』七章に「天は長く地は久し。天地の能く長く且つ久しき所以の者は、其の自ら生ぜざるを以てなり。故に能く長生す。是を以て聖人は、其の身を後にして而も身は先んず。其の身を外にして而も身は存す。其の私無きを以てに非ずや、故に能く其の私を成す」とある。また『荘子』天道に「老聃曰わく、請い問う、何をか仁義と謂うと。孔子曰わく、中心易愷、兼愛にして私無きは、此れ仁義の情なりと。老聃曰わく、意、後言に幾し。夫の兼愛は亦た迂ならずや。私無からんとするは、乃ち私なり」とあり、郭象の注に「世の所謂私無しとは、已を釈てて人を愛す。夫れ人を愛すとは、亦た人の己を愛することを欲す。此れ乃ち甚だ私なり。公を忘じて而も公に非ざるなり」とあるを参照。

(98)そもそも聖人の……　原文には「夫れ聖人の功は二儀より高く而も仁ならず」とある。『老子』五章に「天地は仁ぁらず。万物を以て芻狗と為す。聖人は仁ぁらず。百姓を以て芻狗と為す。天地の間は、其れ猶、

橐籥のごとき乎。虚しくして屈きず、動かせば、愈いよ出だす。多言なれば数しば窮まる。中を守るに如かず」とあるを参照。仁とは孔子・孟子の教えにおける最高の道徳であり、人道の根本で人を愛し、いつくしみ深いことなどを指す。ここで不仁とは天地が万物に対して愛情などをもたないように、聖人の行いには儒教などで一般に説かれる仁と呼ばれるようなものなどない、というように解釈した。

(99)『大品般若経』に…… 『摩訶般若波羅蜜経』巻第六「等空品」第二十三の取意。同所には「摩訶衍は空と等しと説く。虚空の如く見る無く聞く無く、覚る無く識る無し」(大正蔵八・二六二下)とある。

(100) 三つの根本的煩悩 原文には「三毒」とある。前注(20)参照。

(101) 四つの誤った見解 原文には「四倒」とある。四倒とは四顚倒ともいい、無常なものを常とし、苦を楽とし、無我であるものを我とし、不浄を浄として、正しい道理と正反対の考えに執著する誤った見解のことである。

(102) 真理は…… 曇無讖訳『優婆塞戒経』巻第一に「恒河水、三獣倶に渡るが如し、兎、馬、香象なり。兎は底に至らず、水に浮いて而して過ぐ。馬は或は底に至り、或は底に至らず。象は則ち底を尽くす。恒河水は即ち是れ十二因縁の河なり。声聞の渡る時は、猶お彼の兎の如し。縁覚の渡る時は、猶お彼の馬の如し。如来の渡る時は、猶お香象の如し」(大正蔵二四・一〇三八中)とある。また『大般涅槃経』巻第二十七(大正蔵一二・五二三下)を参照。

(103) 経典には…… 『摩訶般若波羅蜜経』「三仮品」第七、「等空品」第二十七の取意。この表現は『般若経』の随所に見られる。

(104) したがって、聖人は…… 原文には「是を以て聖人は終日言いて而も未だ嘗て言わざるなり」とある。『荘子』寓言に「終身言うも未だ嘗て言わず」とあるを参照。

(105) 敢えて言葉を造って 原文には「狂言をもって」とある。『荘子』知北遊に「弇堈弔、之れを聞いて曰

わく、夫れ道を体する者は、天下の君子の繫がる所なり。今、道に於いて、秋豪の端、万分して未だ一に処るをも得ざるに、而も猶お其の狂言を蔵して死せるを知る」とあるを参照。

(106) この心をはたらかせて…… 原文には「之れを用いて弥勤むれば無と為すべからず」とある。『老子』六章には「谷神は死せず、是れを玄牝と謂う。玄牝の門、是れを天地の根と謂う。綿綿として存するが如し。之れを用うれども勤きず」とある。

(107) 経典には…… 『大智度論』巻十八に「解脱涅槃の道は、皆な般若従りして得」(大正蔵二五・一九〇下)とあるを参照。

(108) 『放光般若経』に…… 『放光般若経』巻十一に「須菩提、仏に問うて言わく、世尊よ、云何ぞ五陰を見ざるを世間の導きと為すや。須菩提よ、五陰の因縁を以て識を起さざる者、是れ五陰を見ずと為す」(大正蔵八・七八上)とある。

(109) 五種の構成要素…… 『放光般若経』巻第九に「仏言わく、五陰の清浄なるを以ての故に、般若波羅蜜も清浄なり」(大正蔵八・六七上)とある。「五種の構成要素」とは原文及び引用文にみられる「五陰」の語を訳したものである。我々の心身を含めた一切の存在を色(肉体または物質的現象)・受(感受作用)・想(表象作用)・行(意志作用)・識(認識作用)のさまざまな精神作用といった五種の要素のうえにとらえ、人の心身もこれら五種の要素によって構成されているとされた。陰とは「集まり」の意味。

(110) 『中論』に…… 『中論』巻第四に「衆因縁生の法は、我れ即ち是れを無なりと説く。亦た是れを仮名と為す。亦た是れ中道の義なり」(大正蔵三〇・三三中)とある。

(111) 真諦 普通に俗世間でいわれる真理に対する究極の真理をいう。

(112) 『般若経』には…… 『大智度論』巻第六十二に「是の故に仏の説きたまわく、一切諸の善法は、皆な因縁の和合より共に生じ、一法として独り自ら生ずる者有ること無し、と」(大正蔵二五・四九九下)とある。ま

た、元康『肇論疏』巻中（大正蔵四五・一八〇上）では『大般涅槃経』巻第十四の「一法として縁より生ぜざるもの有ること無し」（大正蔵一二・四四五中）を例にあげ、この意は諸経中に広く説かれると述べている。

(113) 確かに聖人の心は……　原文には「誠に聖心は物を物とせざるを以ての故に取に惑うこと無し」とある。『荘子』山木に「物を物として、物に物とせられず、則ち胡ぞ得て累わすべけんや」とあるを参照。

(114) 『放光般若経』に……　『放光般若経』巻第二に「菩薩の作は是れ行般若波羅蜜なり。諸法に於いて見る所無し。（中略）一切の諸法は盡く見ず」（大正蔵八・一二下）とある。

(115) だから、聖人は……　原文には「故に光は塵労に和し」とある。『老子』四章に「道は沖なり、而して之れを用うるに或は盈たず。淵兮として万物の宗なるに似たり。其の鋭を挫き、其の紛を解く。其の光を和らげ、其の塵を同じくす。湛兮として常に存するに似たり。吾れ、誰の子なるかを知らず。象は帝の先にあり」あり、同じく五十六章に「知る者は言わず、言う者は知らず。其の兌を塞ぎ、其の門を閉ず。其の鋭を挫き、其の紛を解く。其の光を和らげ、其の塵を同じくす。是れを玄同と謂う」とあるを参照。

(116) 五種の世界を輪廻しながら　原文には「五趣に周旋し」とある「五趣」とは地獄・餓鬼・畜生・人間・天の五つであり、普通、これに修羅を加えて「六趣」とする。凡夫で迷いのうちにあるものは、この五種ないし六種の世界の内で生まれ変わり死に変わりして生死の苦を受けるとされ、菩薩はこれらの迷える人びとを救わんがために、自ら進んで輪廻の世界におもむくのである。

(117) いかなる執著も持たず……　原文には「恬淡無為にして為さざること無し」とある。『荘子』天道に「夫れ虚静恬淡寂漠無為は、天地の平にして道徳の至なり」とあり、『老子』三十七章に「道は常に為す無くして、而も為さざるは無し」、同じく四十八章に「学を為すは日に益す。道を為すは日に損す。之れを損じて又た損じ、以て為す無きに至る。為す無くして而も為さざるは無し」とあるを参照。

(118) 経に……　『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十二に「諸法は無相なり、一相に非ず、異相に非ず」（大正蔵八・

三八二下）とある。

(119) 鳧（の短い脚）をつぎたし……『荘子』駢拇に「長き者も余有りと為さず、短き者も足らずと為さず。是の故に鳧の脛は短しと雖も、之れを続がば則ち憂えん。鶴の脛は長しと雖も、之れを断たば則ち悲しまん」とある。

(120) 経に……『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十二に「云何が無異法中に而も分別して異相を説く」（大正蔵八・三九〇上）とあり、また『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十二に「諸法は無相なり、一相に非ず、異相に非ず」（大正蔵八・三八二下）とある。

(121) 同じものから……『老子』一章に「道の道うべきは、常の道に非ず。名の名づくべきは、常の名に非ず。名無きは、天地の始めにして、名有るは、万物の母なり。故に常に欲無きもの、以て其の妙を観、常に欲有るもの、以て其の徼を観る。此の両つの者は、同じきより出でたるも而も名を異にす。同じきものは之れを玄と謂う、玄の又玄、衆妙の門なり」とあるを参照。

(122) 『成具経』に……『成具光明定意経』に「為さずして為すを過ぐ」（大正蔵一五・四五二中）とある。

(123) 宝積童子も……『維摩詰所説経』巻上に「已に心意無く受行無し、而して悉く諸の外道を摧伏せり」（大正蔵一四・五三七下）とある。なお、前注（95）『注維摩詰経』の僧肇の注を参照。

劉遺民書問附

(124) 遺民　劉遺民（?—四一〇）。名は程之、字は仲思。彭城（江蘇省銅山県）の人。晋の太元年間（三七六—三九六）に宣昌（湖北省宣昌県）柴桑（江西省九江県）二県の令となったが、廬山で慧遠と出会い、母の亡き後、世俗を捨てて廬山での隠逸の生活に入った。『出三蔵記集』巻第十五「慧遠法師伝」、『広弘明集』巻第二十七「与隠士劉遺民等書」（大正蔵五二・三〇四上）など参照。

(125) 慧明上人　未詳。

(126) 羅什法師　前注(76)参照。

(127) 法筵　経を講じたり、教えを説いたりする場をいう。ここでは羅什の訳経・講説の集まりを指す。

(128) 廬山　江西省九江県の南にある山の名。南は鄱陽湖に臨み、北は揚子江に面して景勝の地として名高い。慧遠をはじめ古来より多数の僧侶が入山し止住して、当時江南仏教の一大中心地として栄えた。廬山の状景については、陳舜兪『廬山記』巻第一に引用される慧遠の『廬山略記』などに詳しい。

(129) 慧遠法師　三三四―四一六。雁門郡楼煩県生まれ。十三歳にして中国賢聖の古典を学び、二十一歳の時、漢人僧釈道安に出会い仏門に入った。その後、彼の下で二十五年間修道に勤めたが、道安が前秦の苻堅によって連れ去られるに及んで道安と別れ、自らは三八四年頃、揚子江を渡り廬山に入った。廬山の東林寺に住した彼は、多くの僧俗を教導する教団の主となり、後の中国仏教界、また学術思想界に活躍する多数の僧俗を輩出した。その間三十余年もの間、山を出ることなく、八十三歳で世を去っている。慧遠は当時の中国仏教界を代表する指導者の一人であり、その晩年には長安にあった鳩摩羅什とも書簡の往復があり、仏教教義に関する質疑応答が交わされている。この羅什と慧遠の問答は、後に『大乗大義章』(大正蔵四五所収)としてまとめられ今日に伝えられている。なお、慧遠の伝記については『出三蔵記集』巻第十五「慧遠伝」、『高僧伝』巻第六「慧遠伝」を参照。その他、木村英一編『慧遠研究』(一九八一、創文社)に慧遠に関しての精査な研究がなされているので参照されたい。

(130) 去年の夏の終わる頃　この年を塚本博士は弘始九年(四〇七)と推定されている。塚本善隆「仏教史上における肇論の意義」(『肇論研究』一五〇―一五二頁)参照。

(131) 道生上人　三五五―四三四。鉅鹿(河北省鉅鹿県)の人。竺法汰に従って出家し、隆安年間(三五九―四〇一)に廬山に入って慧遠に師事した。後に廬山より長安に遊学して羅什に学び、僧肇らとともに羅什門下

の四哲の一人に数えられた。義熙五年（四〇九）建康に帰り、頓悟成仏などの新説を唱え、また六巻『泥洹経』を見て闡提成仏説を主張して排斥され、元嘉七年（四三〇）再び廬山に入った。廬山においては衆人の帰依を受け、同十一年十月に世を去った。なお、伝記については『出三蔵記集』巻第十五「道生伝」、『高僧伝』巻第七「道生伝」を参照。

(132) 「縁を以いて智を求めるに答えた章」「般若無知論」で第三番目の批判に答えた僧肇の文章をさす。本書四一—四二頁参照。

(133) 『無知論』の「序」に…… 本書三五頁参照。

(134) （仏は）悟りの境地を…… 本書三六頁参照。

(135) 以下の本論でも…… 本書三七頁参照。

(136) はたらきはすなわち体であり…… 本書四七頁参照。

(137) 定と慧 定とは禅定のことで、心が統一され静かで安らかな状態を言う。慧とは禅定によって得られる仏の最高の智慧のこと。

(138) 『無知論』で…… 本書三八頁参照。

(139) 『無知論』に…… 本書四三頁参照。

答劉遺民書

(140) 去年十二月付 この年を塚本博士は弘始十年（四〇八）と推定されている。塚本善隆「仏教史上における肇論の意義」（『肇論研究』一五〇—一五二頁）参照。

(141) 八月十五日 塚本博士はこれを弘始十一年（四〇九）の八月十五日と推定されている。塚本善隆「仏教史上における肇論の意義」（『肇論研究』一五〇—一五二頁）参照。

(142) 隠遁の志　原文は「嘉遁之志」とある。『易』遯卦に「嘉く遯る。貞しければ吉なり」とあるを参照。
(143) 竹林七賢人の清談　魏晋の時代に形式的な礼法を重んずる儒教を嫌い老荘思想を尊んだものが、世俗を離れて竹林に遊び、酒を飲み琴を弾いて老荘の虚無について談じたものを清談という。竹林の七賢はその代表であり、阮籍、山濤、嵆康、向秀、劉伶、阮咸、王戎をいう。
(144) 廬山　前注（128）参照。
(145) 慧遠法師　前注（129）参照。
(146) 羅什法師　前注（76）参照。
(147) 秦王　後秦、第二代皇帝姚興のこと。前注（86）参照。
(148) 三宝　三つの宝の意。すなわち、仏教を構成する三つの大切な要素である仏と、その教えである法と、その教えを奉ずる教団（僧）の三つを宝にたとえていったもの。
(149) 異国　大正蔵経原文には、「異典」とあるが、異本では「異国」に作っている。文意上「異国」が妥当であると考え、今は異本によって「異国」と改めた。
(150) 霊鷲山　インドのマガダ国、王舎城の東北にある山。釈尊の説法の地として名高く、『法華経』や『無量寿経』などがここで説かれたとされる。
(151) 領公　支法領（生没年不詳）のこと。慧遠に師事し、彼の要請を受けて太元十七年（三九二）西域に旅し、六十巻『華厳経』をはじめとする多くの経典の梵本を得て長安にもたらした。『四分律』「序」（大正蔵二二・五六七上）、『出三蔵記集』巻第九「華厳経記」（大正蔵五五・六一上）、『高僧伝』巻第二「仏駄跋陀羅伝」（大正蔵五〇・三三五下）、同巻第六「慧遠伝」（大正蔵五〇・三五九中）参照。
(152) 大乗の禅師一人　仏駄跋陀羅（三五九―四二九）は梵名 Buddha-bhadra の音写で、中国名は覚賢、あるいは仏賢。北インドの人で十七歳で出家し、後に罽賓に赴いて仏駄先から禅法を学び、そこで中国人僧智厳

と出会い、彼の請をうけて共に長安に至った。長安では羅什らとともに大いに仏教を談じたが、羅什教団との折り合いが悪くついに長安を追われ、南下して廬山の慧遠のもとに身を寄せた。その後、荊州、建業と移って道場寺に住し、『摩訶僧祇律』、六巻『泥洹経』、六十巻『華厳経』などの経典を訳出した。後の中国仏教界に大きな影響をあたえた訳経僧の一人である。『出三蔵記集』巻第十四「仏駄跋陀伝」、『高僧伝』巻第二「仏駄跋陀羅伝」などを参照。

(153) 小乗の法師一人　元康『肇論疏』巻中ではこれを弗若多羅にあて（大正蔵四五・一八五中）、湯用彤氏は仏陀耶舎とし（『漢魏両晋南北朝仏教史』一九八三、中華書局出版、上冊・二一七頁）、塚本博士は「此の三蔵法師は弗若多羅よりも寧ろ仏陀耶舎とするのが可であろうか」（『肇論研究』一〇〇頁・註一二八参照）と述べておられる。仏陀耶舎（生没年不詳）は梵名 Buddhayaśas の音写で、中国名は覚明または覚称。かつて羅什に阿毘曇、十誦律を教えたことがあるともという。弘始十年（四〇八）に長安に至り、弘始十年（あるいは十二～十四年）に長安の中寺で『四分律』を訳出している。『出三蔵記集』巻第十四「仏陀耶舎伝」、『高僧伝』巻第二「仏陀耶舎伝」など参照。

(154) 毘婆沙論の法師二人　曇摩耶舎（生没年不詳）は梵名 Dharma-yaśas の音写で、中国名は法称または法明。罽賓の人で東晋の隆安中（三九七—四〇一）に広州に至った。毘婆娑律をよくしたために当時の人びとから大毘婆娑と称され、後に長安において『舎利弗阿毘曇論』を訳出した。伝記は『高僧伝』巻第一にある。曇摩掘多（生没年不詳）は Dharma-gupta の音写。インドの人で、長安において曇摩耶舎とともに『舎利弗阿毘曇論』を訳出している。『高僧伝』巻第一「曇摩耶舎伝」など参照。

(155) 大石寺　大石寺とは『出三蔵記集』および『高僧伝』の「鳩摩羅什伝」にいう大寺に当たるものと思われる。諏訪義純氏はこの大寺について「長安大寺とは長安にある大きな寺という俗称であろうが、寺名を別にもつ特定の寺をさすとみられる」（横超慧日・諏訪義純『羅什』二三四頁）といい、湯用彤氏は『歴代三宝録』

及び『大唐内典録』により「大寺は、中に一堂を構え、草を以て苫うに縁りて、故に又た草堂と名づく。北周の初に至るに及んで、此の寺は已に分かれて四寺と為る。(一)本の名に仍りて、草堂寺と為す。(二)常住寺。(三)京兆王寺、後に安定国寺に改む。(四)大乗寺なり」(『漢魏両晋南北朝仏教史』二一六頁参照)といっている。羅什は四〇六年以降、逍遥園よりこの大寺に移ったとされる。

(156) 瓦官寺　湯用彤氏はこの現行本の『肇論』中にみえる瓦官寺は宮寺の誤りであるとし、すなわちこれが逍遥園であるとされている(前掲書第二一七頁参照)。

(157) 中寺　『出三蔵記集』巻第三「新集律来漢地四部序録」曇無徳四分律の項に僧肇の「長阿含経序」を引用して「秦の弘始十二年歳上章掩茂にして、右将軍司隷校尉姚爽、長安の中寺において、名徳の沙門五百人を集め、罽賓三蔵仏陀耶舎に請いて、律蔵を出さしむ。四分四十巻なり。十四年に訖わる」(大正蔵五五・二〇下)と述べている。

(158) 律蔵　三蔵のなかの一つで、仏教の出家教団の日常生活の規則を集めて整理、分類したもの。ここでは仏陀耶舎訳出の『四分律』を指す。

(159) 石羊寺　『出三蔵記集』巻第二に「『舎利弗阿毘曇論』二十二巻或は二十巻右一部、凡そ二十二巻、晋の安帝の時、外国の沙門毘婆沙、姚興の為に長安石羊寺に於いて訳出す」(大正蔵五五・一一中)とある。毘婆沙とは曇摩耶舎のこと。

(160) 『舎利弗阿毘曇論』『舎利弗阿毘曇論』の翻訳の経緯については『出三蔵記集』巻第十「舎利弗阿毘曇論序」第五に「会、天竺沙門曇摩崛多・曇摩耶舎等の義学来遊す。秦王(中略)詔して伝訳せしむ。(中略)経師本と闇誦すと雖も、誠に宜しく謹んで備うべし。秦の弘始九年を以て、命じて梵本を書せしめ、十年に至り尋いで応に出さしむ。但だ経趣微遠なるを以て、未だ善を尽くさざるを恐れたり。停まりて十六年に至り、経師漸く秦語に閑えば自ら宣訳せしむ。(中略)十七年に至りて訖わる」(大正蔵五五・七一上)とある。

(161) 梵本　インドの古典語であるサンスクリット語で書かれた経典や論典の原本をいう。ここでは曇摩耶舎等が『舎利弗阿毘曇論』を暗記して中国にもたらしたため、漢訳するまえに改めてそれを書き写したものを指す。

(162) 祇園精舎の法会　祇園精舎は中インド、舎衛城の南にあった精舎の名。長者須達多が、釈尊とその僧団のために祇陀太子所有の土地を買い取り建てた僧坊。この地で多くの説法がなされた。

(163) 竺道生上人　前注（131）参照。

(164) 威上人　未詳。

(165) あなたの『念仏三昧詠』と……　ここでいう慧遠法師の「序文」とは、『念仏三昧詩集』に付された慧遠の「序」（『広弘明集』巻第三十所収）を指す。『念仏三昧詩集』は元興元年（四〇二）七月二十八日、慧遠が一二三人の同志と共に般若台阿弥陀像前において念仏三昧の実践を誓約した際、これらの同志によって詠まれた詩を集めたものとされ、その中に慧遠の「三昧詠」と劉遺民の「念仏三昧詠」も含まれていたのであろう。慧遠の「念仏三昧詩集序」に関しては木村英一編『慧遠研究』にも収められているので参照されたい。

(166) 羅什法師は……　『出三蔵記集』巻第八、僧肇の「維摩詰経序」に「弘始八年（四〇六）、歳は鶉火に次るを以て、大将軍常山公、左将軍安城侯に命じ、義学の沙門千二百人と常安の大寺に於いて羅什法師に請うて正本を重訳せしむ」（大正蔵五五・五八中）とある。

(167) 注解　現行本の僧肇撰『注維摩詰経』十巻は羅什、僧肇、道生、道融の注を収め、僧肇の「序」が付されたものである。しかし、隋の法経等撰『衆経目録』巻第六に「維摩経注解三巻　羅什」（大正蔵五五・一四七上）「維摩経注解三巻　道生」（同・一四八上）「維摩経注解五巻　僧肇」（同・一四八上）とあるところから、現行本『注維摩詰経』に収められる諸注は当初それぞれ別行していたことが明らかである。この現行本『注維摩詰経』は、おそらく後に誰かの手によってそれらの諸注がまとめられ一本となったものであろう。あるい

はここにいう注解とは『維摩経註解』五巻を指すのかもしれない。

(168) 郢人のように　郢は春秋戦国時代の楚の都。『荘子』徐無鬼に「郢人、堊をもて其の鼻端に漫ること蠅の翼の若し。匠石をして之れを斲らしむ。匠石、斤を運らして風を成し、聴せて之れを斲る。堊を尽くして鼻傷つかず。郢人立ちて容を失わず」とあるを参照。

(169) 聖人の心は……　本書五一頁参照。

(170) 言葉の世界にありながら……　本書五二頁参照。

(171) 私が思いますのに……　本書五二頁参照。

(172) 定と慧　前注(137)参照。

(173) 経に……　『思益梵天所問経』巻一に「如来は道場に坐せし時、唯虚妄顛倒の起こす所の煩悩は、畢竟性空なるを得るのみ。無所得を以て、故に得。無所知を以て、故に知る」(大正蔵一五・三九中)とあり、『成具光明定意経』に「為さずして為すを過ぐ」(大正蔵一五・四五二中)とあるを参照。

(174) それはあたかも……　原文には「大方を尋ねて而も隅を徴め」とある。『老子』四十一章に「大方は隅無し」とあるを参照。

(175) 愚かな先入観をもって　原文には「前識を懐いて」とある。『老子』三十八章に「前識は道の華にして、而して愚の始めなり」とあるを参照。

(176) 中道　対立する二つの極端を捨て去り、執著を離れた正しいあり方という意味。たとえば、三論教学の大成者嘉祥大師吉蔵はこの中道を「破邪即顕正」をもって表した。『中観論疏』巻第二末に「然る所以は、三論未出の前、若しくは毘曇・成実・有所得大乗、及び禅師・律師・行道・苦節、此くの如き人は、皆な是れ有所得の生滅断常なるが為に、中道正観を障う。既に中道正観を障うれば、亦た仮名因縁無方の大用をも障う。故に一向に破洗して畢竟して遺りなからしめば、即ち実相を悟る。既に実相の体を悟れば、即ち仮名

因縁無方の大用をも解る」（大正蔵四五・三一中）とある。
（177）『般若経』に…… 『放光般若経』巻第八に「諸法に於いて、生ずる所無く、得る所無く、取無く捨無く、亦た壊する所無し、是れを般若波羅蜜に入ると為す」（大正蔵八・六一下）とある。
（178）空無でありながら…… 前に「般若無知論」で引用された経典の文である。本書三五頁、及び前注（103）参照。
（179）経典には…… 『摩訶般若波羅蜜経』の取意。たとえば、『摩訶般若波羅蜜経』巻第十四「世尊よ、説きたまう所の般若波羅蜜は甚深なり。何等が是れ深般若波羅蜜の相なりや、と。仏、欲界・色界の諸の天子に告げたまわく、諸の天子よ、空相は是れ深般若波羅蜜の相なり。無相・無作・無起・無生・無滅・無垢・無浄の無所有の法と、無相・無所依止の虚空相とは、是れ深般若波羅蜜の相なり。諸天子よ、是くの如き等の相は、是れ深般若波羅蜜相なり。仏は衆生の為に、世間の法を用うるが故に、説きたまうも第一義に非ず」（大正蔵八・三二五中）とあるを参照。
（180）須菩提は…… 『摩訶般若波羅蜜経』巻第七に「爾の時、会中に諸の天子有りて是くの念を作す、諸の夜叉の語言字句の説く所すら尚お了知すべし、須菩提の説く所の語言・論議・解釈般若波羅蜜は了(あきら)かに知るべからず、と。須菩提は諸の天子の心に念ずる所を知り、諸の天子に語るらく、解せず知らざるや、と。諸の天子の言わく、大徳よ、解せず知らず、と。須菩提、諸の天子に語るらく、汝等は法を応に知らざるべし。我れは論説する所無く、乃至我れ一字をも説かず。亦た聴く者も無し」（大正蔵八・二七五中）とある。また『放光般若経』巻第六（大正蔵八・三七下）を参照。須菩提は Subhūti の音写で、善吉・善現などと漢訳される。仏の十大弟子の一人で、空性の理解に最もすぐれていたことから、「解空第一」と称された。
（181）まず聖人の心が…… 本書五三頁参照。
（182）経典には…… 『摩訶般若波羅蜜経』巻第一に「舎利弗よ、色は空に異ならず、空は色に異ならず。色

は即ち是れ空、空は即ち是れ色、受想行識も亦た是くの如し」（大正蔵八・二二三上）とあり、また羅什訳『摩訶般若波羅蜜大明咒経』に「舎利弗よ、色は空に異なるに非ず、空は色に異なるに非ず。色は即ち是れ空、空は即ち是れ色、受想行識も亦た是くの如し」（大正蔵八・八四七下）とある。

(183) 経典で……　ある特定の経典からの引用ではなく、広く経典に見られる言葉をあげたもの。

(184) 悟りの境地を……　『放光般若経』巻第二十に「是れ故に須菩提よ、是れを如来大士の差特の所と為す。等覚の法を動ぜずして諸法の立処と為す。須菩提言わく、世尊よ、世尊の等覚を動ぜざるが如く、凡夫・声聞・辟支仏も等正覚を亦た復た動ぜず」（大正蔵八・一四〇下）とある。また、『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十五に「須菩提、仏に白して言わく、世尊よ、若し実際即ち是れ衆生の際なれば、菩薩は則ち実際を実際に建立す。世尊よ、若し実際を実際に建立すれば、則ち自性を自性に建立すと為す」（大正蔵八・四〇一上）とあるを参照。

(185) （対象を）特定できないことが……　本書五三―五四頁参照。

(186) あなたは……　本書五四頁参照。

涅槃無名論第四

(187) 姚興　前注（86）参照。

(188) 私は……　『老子』三十九章に「天は一を得て以て清し、地は一を得て以て寧し、神は一を得て以て霊なり、谷は一を得て以て盈つ。万物は一を得て以て生ず。侯王は一を得て以て天下の貞と為る」とある。

(189) 陛下は……　原文には「陛下叡哲欽明」とある。『尚書』舜典に「曰若、古の帝舜を稽うるに曰わく、重華帝に協い、濬哲文明、温恭允塞、玄徳升り聞ゆ、乃ち命ずるに位を以てす」とあり、堯典に「曰若、古の帝堯を稽うるに曰わく、放勲は欽明、文思は安安にして、允に恭しく克く譲り、四表を光被し、上下に

格る」とあるを参照。

(190) 真理　原文には「環中」とある。『荘子』斉物論に「彼も亦た一是非、此れも亦た一是非。果たして彼と是れと有るか、果たして彼と是れと無きか。彼と是れと其の偶を得る莫き、これを道枢と謂う。枢にして始めて其の環中を得て、以て無窮に応ず」とある。

(191) あまたの政務を……　原文には「刃を万機に游ばしめ」とある。前注（87）に引く『荘子』養生主の文を参照。

(192) この世界には……　『老子』二十五章に「故に道は大なり、天は大なり、地は大なり、王も亦た大なり。域中に四つの大有り、而して王は其の一に居る」とある。

(193) 涅槃　前注（18）参照。

(194) 声聞・縁覚・菩薩の三乗　前注（11）参照。

(195) 大乗　大きな乗り物を意味し、自らの悟りを求めるだけでなく、同時に他の完成と救済を願い利他行を説き勧めるものを大乗という。それに対して自らの解脱のみを願って修行するものを小乗という。

(196) 音も形もないものであって　原文には「希夷」とある。『老子』十四章に「之れを視れども見えざる、名づけて夷と曰う。之れを聴けども聞こえざる、名づけて希と曰う」とあるを参照。

(197) 羅什法師　前注（76）参照。

(198) 陛下の聖徳は……　原文には「而るに陛下聖徳孤ならず」とある。『論語』里仁に「子の曰わく、徳は孤ならず。必ず隣有り」とあるを参照。

(199) 一目見ただけで……　原文には「目撃して道存し」とある。『荘子』田子方に「仲尼、之れに見いて言わず、子路曰わく、夫子、温伯雪子に見わんと欲すること久し。之れに見いて言わざるは何ぞやと。仲尼曰わく、夫の人の若きは、目撃して道存す。亦た以て声を容るべからずと」とあるを参照。

（200）安城侯姚嵩の書簡　この書簡は『広弘明集』巻第十八（大正蔵五二・二二八上―二三〇上）に収められている。最初姚興に始まり、交互に五回の往復書簡となっている。姚嵩は姚興の弟で、安城（現在の河南省汝南県東部）に封ぜられたが、永和二年（四一七）に戦死した。熱心な奉仏者であり、『維摩経』や『法華経』などの翻訳を支援し、仏教に対する造詣も深かった。

（201）「無為の宗極」について……　往復書簡の第三回に論じられたもの。『広弘明集』巻第十八（大正蔵五二・二二九下―二三〇上）参照。

（202）弥勒　五十六億七千万年後にこの世に現れ、成仏して衆生のために説法するとされる。現在は兜率天で天人に説法しているという。

（203）手の舞い……　原文には「手の舞うに暇あらず」とある。『毛詩序』に「手の之れを舞い、足の之れを踏むを知らず」とあるを参照。

（204）易の十翼　『易経』の本文を解説したもので、彖伝上下・象伝上下・繫辞伝上下・文言伝・説卦伝・序卦伝・雑卦伝の十をいう。古来より孔子の作と伝えられているが、疑問視するものもある。

（205）第一義諦　真諦に同じ。前注（111）参照。

（206）一般の人びとの……　原文には「太甚（はなは）だ径庭にして人情に近からずと」とある。『荘子』逍遥遊に「肩（けん）吾（ご）、連叔（れんしゅく）に問うて曰わく、吾れ言を接輿（せつよ）に聞くに、大にして当たるなく往きて反らず、吾れ驚き怖る。其の言は猶お河漢のごとくして極まり無し。大いに逕庭（へだたり）有りて人情に近からずと」とあるを参照。

（207）陛下のお手紙の末尾の方には……　『広弘明集』巻第十八に「然るに諸家、第一義を通じて廓然空寂、聖人有ること無しという。吾れ常に以為（おもえ）らく、殊に太（はなは）だ逕庭あり、人情に近からずと。若し聖人無くんば、無を知る者は誰ぞ」（大正蔵五二・二三〇上）とあるを参照。

（208）そもそも道は……　原文には「夫れ道は恍惚窈冥にして其の中精有り」とある。『老子』二十一章に「道

の物為る、惟恍惟惚たり。惚たり恍たり、其の中に象有り。恍たり惚たり、其の中に物有り。窈たり冥たり、其の中に精有り。其の精は甚だ真なり、其の中に信有り」とあるを参照。

(209) 法輪　前注(63)参照。

(210) 閻浮提　Jambu-dvipa の音写語。須弥山を中心に東西南北に四つの大陸があるとされ、そのうち南に位置するものを閻浮提と呼んだ。人間・餓鬼・畜生などが住み、北に広く南に狭い地形といわれ、もともとインドの地を指していったものと考えられるが、後に我々の住むこの現実世界を指すようになった。

(211) 老荘の学説　老荘とは『老子』と『荘子』のことで、老荘の学を玄学ともいう。ともに人為を否定し、無為自然なることを主張し、無、あるいは有と無とをともに包みこむ存在を万物を生み出す根源であると考えた。玄学は魏晋時代に大流行し、当時この玄学を媒介として仏教を理解しようとしたため、般若解釈についても異義が紛出した。

(212) 泥曰、泥洹、涅槃……　この一文は僧肇のものかどうか疑わしい。恐らくは後人により加筆されたものであろう。元康『肇論疏』巻下に「此の少許の語、諸本不定にして、或は九折の前に在り、或は十演の後に在り、或は開宗の後に在り。今謂らく前に在るを便と為す。此れを取りて定と為す。又た有本は此の語の前表文の後に涅槃論の名を題す。然る後始めて泥洹泥曰等の語を言う。亦た然るべし」(大正蔵四五・一九一下)とあるを参照。なお、泥曰、泥洹、涅槃の三語はともに nirvāṇa (パーリ語 nibbāna) の音写語。前注(18)参照。

(213) 「有余涅槃」「無余涅槃」　古来、涅槃に有余涅槃と無余涅槃の二種があるとされた。有余涅槃とは煩悩を滅してもなお肉体及びそれに伴う生命活動が残っている状態をいい、無余涅槃とはその肉体さえも滅し尽くして何も残っていない状態、完全な涅槃をいう。なお、小乗仏教ではこの無余涅槃を身体を灰にし、こころ(智)を滅する(灰身滅智)の意とし、これを最終目標とするようになった。

(214) 大きな患い　原文には「大患」とある。『老子』十三章に「吾が大患有る所以は、吾が身有るが為なり。吾が身無きに及んでは、吾れ何の患か有らん」とあるを参照。

(215) 四つの煩悩の川の流れ　原文には「四流」とある。四流は四暴流ともいい、心の内の善なる性質を暴流のごとく押し流してしまう欲・有・見・無明の四つの煩悩の流をいう。

(216) 鏡の中の影像　あらゆる現象的存在は、いろいろな条件がより集まって生じているので、無実体であるということを鏡に映った像に譬えたもの。『維摩詰所説経』巻上に「諸法は皆な妄見なり。夢の如く、炎の如く、水中の月の如く、鏡中の像の如し、妄想を以て生ず」(大正蔵一四・五四一中)とあるを参照。

(217) 後に随っていこうとしても……　『老子』十四章に「之れを迎えて其の首を見ず、之れに随って其の後を見ず」とある。

(218) 六種の生存　衆生が輪廻を繰り返す地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六種の迷いの世界をいう。

(219) 造化の力　原文には「力負」とある。『荘子』大宗師に「夫れ舟を壑に蔵し、山を沢に蔵して、之れを固しと謂う。然れども夜半に力有る者、之れを負いて走る、昧者は知らざるなり」とあるを参照。

(220) 五種の眼　肉眼・天眼・慧眼・法眼・仏眼の五種をいう。肉眼とは肉身すなわち我々の生身の身体が所有している眼。天眼とは色界の天人が所有する眼で、この眼には一切の衆生の未来における生死を知る能力があるといわれる。慧眼とは智慧の眼、すなわち一切諸法の空理を見る眼。法眼とは菩薩が衆生を救うために一切の法門を照見する眼。仏眼とは仏陀の身中に前の四眼を具備する仏の眼をいう。五眼については『大智度論』巻第三十三(大正蔵二五・三〇五下—三〇六上)に詳述されている。

(221) 二種の耳　原文には「二聴」とある。元康『肇論疏』巻下では「二聴とは両耳なり。又た天耳、人耳なり」(大正蔵四五・一九二中)といっている。

(222) マガダ国　マガダ国(Magadha)は古代のインド十六大国の一。釈尊成道、および最初の説法の地。

(223) 釈迦は……『普曜経』巻第七に「是に於いて世尊は、世の習俗に随いて、心に自ら念言すらく、是の法は甚深なり。入る所無限にして最正覚を成ず。寂然として微妙、逮え難く知り難し。心の思う所に非ず、言の暢する所に非ず。（中略）正言反するが似し、誰れか信ずるを肯んぜん、黙然なるに如かず」（大正蔵三・五二七下）、また『大智度論』巻第七に「得道の後五十七日、寂として法を説かず」（大正蔵二五・一〇九中）とある。

(224) 維摩は……『維摩詰所説経』巻中に「時に維摩詰黙然として言無し」（大正蔵一四・五五一下）とある。維摩（Vimalakīrti）は釈尊と同時代の人で、中インドの街ヴァイシャーリー（Vaiśālī）の長者。居士の身にして無生忍を得、弁才無礙であり、『維摩詰所説経』のなかで、釈尊の弟子を代表して維摩詰の病を見舞った文殊菩薩（Mañjuśrī）と不二法門について問答を交わしている。文殊菩薩は仏の十大弟子の一人で、智慧第一と称された。

(225) また須菩提は……『摩訶般若波羅蜜経』巻第七に「須菩提、諸の天子に語るらく、汝等は法を応に知らざるべし。我れは論説する所無く、乃至我れ一字をも説かず。亦た聴く者も無し。何を以ての故に、諸の字は般若波羅蜜に非ず、般若波羅蜜中に聴く者無し（中略）と。須菩提の言わく、一切法は皆な化の如く、此の中に説く者無く、聴く者無く、知る者無し」（大正蔵八・二七五中）とあり、続いて巻第八に「爾の時、釈提桓因及び三千大千世界中の四天王天、乃至阿迦尼吒の諸天、是の念を作す。慧明須菩提は、法雨を雨らさんとす。我れ等は寧ろ花を化作し、仏、菩薩摩訶薩、比丘僧、須菩提、及び般若波羅蜜の上に散ずべし、と。即時に釈提桓因及び三千大千世界の中の諸天は花を化作して、仏、菩薩摩訶薩、比丘僧、及び須菩提上に散じ、亦た般若波羅蜜を供養す」（大正蔵八・二七七上）とある。須菩提（Subhūti）は解空第一と称され、仏の十大弟子の一人に数えられた人。帝釈天（Indra）は釈提桓因とも記され、ヴェーダ神話の有力な神であったが、後に仏教にとり入れられて梵天（Brahmā）とともに仏教の守護神とされた。

(226) 解脱　煩悩の束縛から離れ、生死輪廻の迷いの世界から脱することで、悟りに同じ。

(227) 経には……　北涼、曇無讖訳『大般涅槃経』巻第五に真の解脱について繰り返し説かれており（大正蔵一二・三九二上—三九六下）、ここはその取意に相当するものと思われる。

(228) また論には……　『中論』巻第四に「仏の経中に、有を断じ非有を断ずと説くが如し。是の故に知る涅槃は、有に非ず亦た無に非ずと」（大正蔵三〇・三五中）、また同じく巻第三に「諸法実相は、心行言語断じ、無生亦無滅にして、寂滅なること涅槃の如し」（大正蔵三〇・二四上）とある。

(229) 存在を構成する五つの要素　原文には「五陰」とある。前注（109）参照。

(230) 四種の瞑想　四無色定をいう。空無辺処定・識無辺処定・無所有処定・非想非非想処定の四つの禅定をいう。これは三界のうち無色界（物質的世界を離れた純粋に精神的な世界）を四つの段階的境地に分け、精神が次第に静まっていく状態を示したもの。空無辺処定から非想非非想処定にいたる。

(231) 九種の学派　中国古代の九種の学派をいう。すなわち儒家・道家・陰陽家・法家・名家・墨家・縦横家・雑家・農家の九種。

(232) 見ることも聴くこともできない　原文には「希夷」とある。『老子』十四章に「之れを視れども見えざる、名づけて夷と曰う。之れを聴けども聞こえざる、名づけて希と曰う」とあるを参照。

(233) すぐれて玄妙な世界　原文には「太玄」とある。『老子』一章に「玄の又玄、衆妙の門なり」とあるを参照。

(234) 神妙なる道　原文には「神道」とある。『易』観象に「天の神道を観るに四時忒わず。聖人神道を以て教を設けて、天下服す」とあるを参照。

(235) 法身　仏身に法身・報身・応身の三種あるうちの一つ。法身は仏の教えとしての真理を人格化し、具現化した仏身のことをいう。僧肇『注維摩詰経』巻第二に「仏身とは即ち法身なり」の一句に注して「経に曰

わく、法身とは虚空身なり。無生にして生ぜざること無く、無形にして形われざること無し、と。三界の表を超え、有心の境を絶す。陰入も摂せざる所、称讃も及ばざる所なり。寒暑も其の患を為すこと能わず、生死も以て其の体を化すこと無し。故に物為るや、微妙にして象無ければ、有と為すべからず。備に万形に応ずれば、無と為すべからず。八極に弥綸すれば、小と為すべからず。細に無間に入れば、大と為すべからず。故に能く出生入死して、無窮の化を通洞し、変現殊方して、無端の求に応ず。此れ二乗の議らざる所、補処の観ざる所なり。況や凡夫の目無きに敢て心を其の間に措んや。聊か経の誠言に依りて粗し其の玄極を標ずるのみ。然れば則ち法身は、天に在りては天為り。人に在りては人。豈に近く丈六を捨てて、遠く法身を求むべけんや」（大正蔵三八・三四三上）とあるを参照。

(236) 八種の解脱　八解脱のこと。三界の煩悩を次第に除去し、迷いの世界から解脱して阿羅漢果を得るに至るまでの八つの禅定をいう。

(237) 七種の覚行　七覚支のこと。三十七菩提分法の一科で、悟りへ導く七つの修行項目。念覚支・択法覚支・精進覚支・喜覚支・軽安覚支・定覚支・捨覚支の七種。

(238) 三種の神通力　三明のこと。如意通（神足通ともいう。どこにでも現れうる力）、天眼通（世間のすべてを見とおす力）、天耳通（世間のすべての音声を聞く力）、他心通（他人の心の状態を知る力）、宿命通（自他の過去の状態を知る力）、漏尽通（煩悩を断じて再び迷界に生まれることのない力）の六種を六神通といい、このうち特にすぐれた天眼通・宿命通・漏尽通の三つを三明という。いずれも禅定によって得られる無礙自在な超人的能力である。

(239) 四種の誓願　原文には「僧那」とある。僧那は saṃnāha の音写で鎧の意。菩薩が立てる四種の弘大なる誓願（四弘誓願）を鎧にたとえたもの。衆生無辺誓願度（一切の衆生を救済すると誓うこと）、煩悩無尽誓願断（尽きることのない煩悩を断とうと誓うこと）、法門無量誓願学（広大なる仏の教えを学びとろうと誓うこと）、仏道無

上誓願成（このうえない仏の悟りに至ろうと誓うこと）の四種をいう。

（240）道を失ってさまよう衆生　原文には「弱喪」とある。『荘子』斉物論に「予れ悪くんぞ死を悪むことの、弱喪して帰るを知らざる者に非ざるを知らんや」とあり、郭象の注に「少くして其の故居を失うものを、名づけて弱喪と為す」とあるを参照。

（241）三種の世界　一切の衆生が生死輪廻を繰り返す迷いの世界のことで、欲界・色界・無色界の三種の世界をいう。欲界は感覚的欲求の支配する世界。色界は感覚的欲求がしずまり物質的存在のみが残っている世界。無色界は物質的存在もなくなった純粋精神の世界。この三界はもともと人間の精神状態をさして世界と名づけたものであったが、後に具体的な空間があるとされるようになった。

（242）大いなる世界　原文には「大方」とある。『老子』四十一章に「大方は隅無し」とあり、『荘子』秋水に「吾れは長く大方の家に笑われんと」とあるを参照。

（243）八種の正しい悟りへの道　八正道のこと。釈尊が初転法輪において、楽と苦の二辺を離れた中道として説かれたもので、悟りに至るための八つの修行方法をいう。すなわち正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定の八つ。

（244）六種の神通力　前注（238）参照。

（245）五種の人びとを安んずる車　車は、それぞれを理想の世界へ運ぶ車ということを意味し、人びとを導く仏の教えを車にたとえたもの。五乗に同じ。一般に、声聞・縁覚・菩薩の三乗に人乗・天乗を加えたものをいい、前三者を出世間乗というのに対して、後者を世間乗という。

（246）万物を生み出す根源　原文には「化母」とある。元康『肇論疏』巻下に「正道の能く万物を育むこと、子の母従り生ずるが如し、千変万化なるも、道体を出でず。仏は其の源を尽くす、故に化母と云うなり」（大正蔵四五・一九四上）とあるを参照。

(247) 真理　原文には「玄枢」とある。『老子』一章に「玄の又玄、衆妙の門なり」とあり、『荘子』斉物論に「彼と是れと其の偶を得る莫き、之れを道枢と謂う。枢にして始めて其の環中を得て、以て無窮に応ず」とあるを参照。

(248) 九種の迷いの世界　原文には「九止」とある。九地ともいい、迷いの世界である三界を九つに分けていったもの。欲界・色界・無色界の三界のうち欲界を一地となし、色界・無色界にそれぞれ四地があるから合わせて九地となる。

(249) 経典には……　未詳。

(250) そもそも人間にとって……　原文には「夫れ大患は有身に若くは莫し」とある。前注(214)参照。

(251) 経典には……　未詳。

(252) 経典には……　元康『肇論疏』巻下(大正蔵四五・一九四中)では『大般涅槃経』巻第九に「又た一闡提は如来の畢竟涅槃を見て真に無常と謂えり。猶お燈滅するとき膏油倶に尽きるが如し」(大正蔵一二・四一八下)とある箇所を挙げている。しかし、『肇論研究』(一〇四頁、注一八六)では、語は同じであるが『肇論』の場合と譬喩の用いられ方に差異を認めざるを得ないとし、あるいはかかる語が、『肇論』以前の、『大般涅槃経』以外の翻訳経典にあったのであろうと指摘している。

(253) 宮と商　中国古代の音階である五音(宮・商・角・徴・羽)のなかの二つ。宮は「ソ」に、商は「ラ」にあたるとされる。

(254) 方便　前注(14)参照。

(255) 真理　原文には「環中」とある。『荘子』斉物論に「彼と是れと其の偶を得る莫き、之れを道枢と謂う。枢にして始めて其の環中を得て、以て無窮に応ず」とあるを参照。

(256) 正観　前注(12)参照。

(257) 六種の感覚器官　六根または六入・六処ともいう。すなわち眼根（視覚器官）、耳根（聴覚器官）、鼻根（嗅覚器官）、舌根（味覚器官）、身根（触覚器官）、意根（知覚器官）の六種。

(258) 維摩詰は……　『維摩詰所説経』巻下に「我れ如来を観ずるに、前際来たらず、後際去らず、（中略）六入積むこと無し、眼耳鼻舌身心を已に過えて、三界に在らず。（中略）智を以て知るべからず、識を以て識るべからず、晦も無く明も無し。（中略）方に在らず、方を離れず、有為に非ず、無為に非ず、示すこと無く、説くこと無し。（中略）一切の言語の道断ず。（中略）世尊よ、如来身は此くの若きと為す。是くの如き観を作して、斯の観を以てする者を、名づけて正観と為す。若し他観する者をば、名づけて邪観と為す」（大正蔵一四・五五五上）とある。

(259) 『放光般若経』には……　『放光般若経』巻第二十に「諸の如来は常に動揺せず、亦た去らず亦た来たらず。（中略）虚空は亦た来ること無く亦た去ること無し」（大正蔵八・一四五上）とある。

(260) 菩提　bodhi の音写語。煩悩を断じて得た悟りの境地のこと。ここでは涅槃に同じ。

(261) 『太子瑞応本起経』に……　呉、支謙訳『太子瑞応本起経』巻下に「是れ実に微妙にして知り難く明かし難く、甚だ得難し。高にして上無く、広くして極むべからず。淵にして下無く、深くして測るべからず。大に天地を包み、細に無間に入る」（大正蔵三・四七八下）とある。

(262) 私は……　出典未詳。なお、『注維摩詰経』巻第二の僧肇注にこれと同趣旨の経典の引用文が「経曰」としてみられる。「経に曰わく、法身とは虚空身なり。無生にして生ぜざること無く、無形にして形われざること無し、と」（大正蔵三八・三四三上）。

(263) 無尽三昧　百八三昧の一。『大智度論』巻第四十七に「無尽三昧とは、是の三昧を得れば諸法の無常等の相を滅して、即ち不生不滅に入るなり」（大正蔵二五・四〇〇上）とあるを参照。

(264) 経に……　出典未詳。

(265) 涅槃に入りながら……　『維摩詰所説経』巻中に「涅槃に住して、永く滅度せず」(大正蔵一四・五四五中)とある。

(266) 経に……　東晋、仏駄跋陀羅訳『大方広仏華厳経』巻第三十一に「清浄なる法身は、有に非ず無に非ず、方便に非ず、不方便に非ず、衆生の応ずる所に随いて、悉く能く示現す」(大正蔵九・五九九中)とあり、また『注維摩詰経』の僧肇の「序」に「法身無象にして、而して殊形並び応ず。至韻無言にして、而して玄籍弥布し。冥権謀ること無く、而して動じて事と会す」(大正蔵三八・三二七上)とあるを参照。

(267) 深い谷　原文には「谷神」とある。『老子』六章に「谷神は死せず、是れを玄牝と謂う」とあるを参照。

(268) 金石が……　『荘子』逍遥遊に「之の人や、物之れを傷うことなし。大浸、天に稽るとも溺れず、大旱、金石流れ土山焦くとも熱しとせず」とあるを参照。

(269) 日々に用いても……　『老子』六章に「之れを用うれども勤きず」とあるを参照。

(270) 世界の隅々　原文には「八極」とある。『淮南子』墬形訓に「八紘の外、乃ち八極有り」とあるを参照。

(271) 沙羅双樹　沙羅(sāla)はインドなどの熱帯地方に産する喬木。釈尊はクシナガラ郊外の沙羅双樹林で入滅された。双樹とは一根より二幹を生じたもので、釈尊入滅のとき、その臥床の四辺にあった沙羅双樹のうち各一本が枯れ一本が栄えたという。また、その枯れて白く変色した様子が白鶴のようであったために鶴林とも呼ばれる。

(272) そもそも……　原文には「夫れ渾元剖判して、万有参り分かる」とある。『老子』二十五章に「物有り混成し、天地に先だって生ず。寂兮たり寥兮たり、独り立って改わらず、周行して而も殆れず、以て天下の母為るべし。吾其の名を知らず。之れに字して道と曰う」とあり、また同じく四十二章に「道は一を生ず。一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」とあるを参照。

(273) 高いことと……　『老子』二章に「故に有無相生じ、難易相成し、長短相形わし、高下相傾け、音声相

和し、前後相随う」とあるを参照。

(274) 奇怪で……　原文には「恢恑憰怪、有に非ざる無し」とある。『荘子』斉物論に「故に是れが為に莛と楹、厲と西施を挙ぐれば、恢恑憰怪なるも、道は通じて一為り」とあるを参照。

(275) 経には……　『大智度論』巻第三十一に「有為無為の法は、相待して有なり。若し有為を除けば則ち無為無く、若し無為を除けば則ち有為無し。是の二法に一切法を摂す」（大正蔵二五・二八九中）とある。

(276) 三種の無為　無為とは、生滅変化を離れた常住の絶対的存在をいい、部派仏教中の説一切有部では、これに、虚空無為、択滅無為、非択滅無為の三種があるとした。『倶舎論』巻第一に「何者が無流法なるや。偈に曰わく、無流法は聖道及び三種の無為なり。釈して曰わく、何者が三無為なるや。偈に曰わく、虚空と及び二つの滅なり。釈して曰わく、何者が二滅なるや、択滅と非択滅なり。此くの如く空等の三無為及び聖道を説いて無流法と為す」（大正蔵二九・一六二中）とあるを参照。

(277) 経には……　鳩摩羅什訳『成実論』巻第十一に「仏は二諦を説きたまう、真諦と俗諦となり。真諦は色等の法及び泥洹を謂うなり。俗諦は但だ仮名にして自体有ること無きを謂うなり」（大正蔵三二・三二七上）とある。

(278) 六種の認識対象　六境。境は六つの感覚器官（眼・耳・鼻・舌・身・意）を通って入ってくる認識対象をいい、色境（眼による認識対象）、声境（耳による認識対象）、香境（鼻による認識対象）、味境（舌による認識対象）、触境（身体による認識対象）、意境（意識による認識対象）の六をいう。

(279) 真意を……　原文には「意を得て言を忘じ」とある。『荘子』外物に「言は意を在る所以なり。意を得て言を忘る。吾れ安くにか夫の言を忘るるの人を得て、之れと言わんかな」とあるを参照。

(280) あなたは……　大正蔵経原文には「論に自ずから云わく」とあるが、異本では「自」の字を「旨」に作っている。いまはこれに従い「論旨」の意で訳した。

(281) 経には…… 『大般涅槃経』巻第二十一に「如来の涅槃や、非有、非無なり。非有為、非無為なり。非有漏、非無漏なり。非色、非不色なり。非名、非不名なり。(中略)非十二因縁、非不十二因縁なり」(大正蔵一二・四八七上)とあるを参照。

(282) 須菩提は…… 『摩訶般若波羅蜜経』巻第七に「汝等は法を応に知らざるべし。我れは論説する所無く、乃至我れ一字をも説かず。亦た聴く者も無し」(大正蔵八・二七五中)とある。

(283) 維摩詰は…… 『維摩詰所説経』巻上に「煩悩を断ぜずして、而も涅槃に入る。是れ宴坐なり」(大正蔵一四・五三九上)とある。

(284) 天女は…… 『維摩詰所説経』巻上に「是に於いて諸女、維摩詰に問う、我れ等云何が魔宮に止どまらんと。維摩詰言わく(中略)汝等魔宮に住すと雖も、是の無尽燈を以て、無数の天子天女をして阿耨多羅三藐三菩提心を発せしむれば、仏恩を報じ、亦た大いに一切衆生を饒益すと為ん、と」(大正蔵一四・五四三中)とある。

(285) 天地と我とは…… 『荘子』斉物論に「天地も我れと並び生じ、而して万物も我れと一為り」とあるを参照。

(286) 六つの感覚器官の対象 前注(278)参照。

(287) このような涅槃こそ…… 原文には「斷れ則ち理を窮め性を尽くす」とある。『周易』説卦に「道徳に和順して義を理め、理を窮め性を尽くして以て命に至る」とあるを参照。

(288) 『放光般若経』には…… 『放光般若経』巻第十六に「云何が説いて、是れ須陀洹、是れ阿羅漢、是れ辟支仏、是れ三耶三仏と言うや。仏言わく、是れ皆な無為に因りて而して名あり」(大正蔵八・一一四中)とある。

(289) 儒童 釈尊が悟りを開いて仏となる以前、まだ求道者である菩薩であったときの名。

(290) 然灯仏 定光仏、錠光仏ともいう。過去世の仏で、釈尊はこの然灯仏から将来、仏になるであろうとい

う記を授けられたという。

(291) 仏は…… 羅什訳『自在王菩薩経』巻下に「仏、自在王菩薩に告げたもう、我れ念ずらく過世、燃燈仏の前に、第七十仏の号して普浄光王如来、亦た広く此の四自在法を説けり。時に菩薩有りて智行足と名づく、亦た此の法を以て仏に問えり、仏、此の法を説きたもう時、八千の菩薩此の四自在及び無生法忍を得たり。(中略)我れ爾の時、初めて此の四自在を聞けり。聞き已って受持し、燃燈仏の時に至りて乃ち具足することを得たり」(大正蔵一三・九三二中)とあるを参照。

(292) 七地　菩薩の修行階梯である十地の第七地、すなわち已作地をいう。声聞はこの地に至って阿羅漢果を得、菩薩は無生法忍(あらゆるものは不生不滅であるということを自覚し、真理を悟って心が安住すること)を得るとされる。『大智度論』巻第十に「是の十方の仏は、世世に、釈迦牟尼仏を勧助したまえり。七住の菩薩の如きは、諸法は空にして、所有無く、不生不滅なりと観ず。是くの如く観じ已って、一切世界の中に於いて、心著せず、六波羅蜜を放捨して、涅槃に入らんと欲す。(中略)菩薩も亦た是くの如く、七住の中に立ちて、無生法忍を得、心行皆な止みて涅槃に入らんと欲す。爾の時に、十方の諸仏は、皆な光明を放ちて菩薩の身を照し、右手を以て其の頭を摩で語りて言わく、善男子よ、此心を生ずること勿れ、汝、当に汝が本願を念じて、衆生を度せんと欲すべし。汝は空を知ると雖も衆生は解せず。汝、当に諸の功徳を集めて衆生を教化し、共に涅槃に入るべし(中略)と。是の時、菩薩、諸仏の教誨を聞いて、還って本心を生じ、六波羅蜜を行じ、以て衆生を度す」(大正蔵二五・一三二上―中)とあるを参照。

(293) さらに上位の階梯に……　上位の階梯とは、辟支仏地・菩薩地・仏地の三階位をいう。第七地で無生法忍を得た菩薩はそのまま涅槃に入ることなく、さらに修行を積んで、衆生を救済するという。前注(292)参照。

(294) 『法華経』に……　『妙法蓮華経』巻第一に「舎利弗よ、如来は但だ、一仏乗を以ての故にのみ、衆生の

為に法を説きたもう。余乗の若しくは二、若しくは三有ること無し」（大正蔵九・七中）とあり、また「舎利弗よ、十方世界の中には、尚お二乗すら無し、何に況んや、三有らんや。（中略）諸仏は方便力を以て、一仏乗に於いて分別して三と説きたもう」（大正蔵九・七中）とある。

(295) 三種の乗り物によって……　『妙法蓮華経』巻第二にみえる「火宅喩」（大正蔵九・一二中―一三下）を参照。

(296) 『放光般若経』には……　『放光般若経』巻第十六に「須菩提、仏に白して言わく、（中略）仏言わく、緒尽に差別有ること無きなり。但だ仏は諸の習緒尽くと為すのみ。声聞は習緒悉く尽きず。世尊よ、爾れば緒尽きずして泥洹を得ると為すや。仏言わく、不なり。世尊よ、泥洹には差別有りと為すや。仏言わく、不なり」（大正蔵八・一一四上―中）とある。

(297) 成功した者は……　原文には「所以に得に同じき者は、得も亦た之れを得す。失に同じき者は、失も亦た之れを失す」とある。『老子』二十三章に「故に道に従事する者は道に同じ。徳は徳に同じ。失は失に同じ。道に同じき者は、道も亦た之れを得るを楽しみ、徳に同じき者は、徳も亦た之れを得るを楽しみ、失に同じき者は、失も亦た之れを得るを楽しむ」とあるを参照。ただし、王弼は「徳は徳に同じ」の一句に注して「得は少なし」と記しており、その本文には「徳」の字を「得」に作っていたようである。

(298) 経典に……　『放光般若経』巻第一に「是の諸の衆智は相違背せず。出生する所無し、其れ実に皆な空なり。差別有ること無し、出でず生まれず」（大正蔵八・五上）とある。

(299) 寂静に入る悟りの道は……　広く『摩訶般若波羅蜜経』に説かれる意。たとえば『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十一に「世尊よ、無為法の中に差別を得べきや不や、と。仏の言わく、不なり、と」（大正蔵八・三七五下―三七六上）とある。また元康『肇論疏』巻下（大正蔵四五・一九八中）には『正法華経』の文とも言う。

(300) 経典に……　前秦、僧伽跋澄訳『鞞婆沙論』巻第四に「譬喩を作すに、一的の三人が共に射るが如し。一は摩訶能伽、二は鉢籌提、三は那羅延なり。摩訶能伽は的に著くと雖も入ること能わず、何況んや能く過

ぎんや。鉢騫提は的に著きて能く入ると雖も過ぎせしめること能わず、那羅延は射て的を破り徹過し地に入る。彼の的は亦た堅軟現れず、彼の力の軟中上に随うなり。的を射破するに、亦た軟中上有り、是くの如く三乗も四聖諦の的を射る」（大正蔵二八・四四五下）とある。三獣渡河の譬喩については前注（102）参照。

（301）縁起の理法　縁起は仏教の根本思想であり、現象世界の生滅変化の法則を説くものである。「縁りて起ること」を意味し、基本的には「これあればかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず、これなければかれなし、これ滅するが故にかれ滅す」の句で表現される。種々の縁起説が説かれるが、代表的なものには人の苦悩の発生原因を無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生・老死の十二項目をたてて考察した十二縁起がある。釈尊の菩提樹下での悟りの内容は縁起であるともされ、それを他にわかりやすく説くために考え出されたのが四諦説である。

（302）四種の真理　四聖諦のこと。釈尊が最初の説法で説き示されたもので、苦諦（現実世界はすべて苦である）、集諦（苦の原因は渇愛である）、滅諦（渇愛を滅すれば寂滅の涅槃に入る）、道諦（涅槃に至るための修行方法すなわち八正道）の四つ。

（303）舎利弗　Śāriputra　鶖鷺子・秋露子ともいう。仏の十大弟子の一人で、智慧第一とされ、神通第一の目犍連とならび称された。教団の中で大きな信頼と尊敬を受け、釈尊の後継者とみなされていたが、釈尊よりさきに世を去った。

（304）富楼那　PūrṇaMaitrāyaṇīputra を略して音写したもの。満願子・満慈子ともいう。仏の十大弟子の一人で、説法第一と称される。

（305）奥深い（悟りの）世界　原文には「重玄の域」とある。『老子』一章に「此の両つの者は、同じきより出でたるも而も名を異にす。同じきものは之れを玄と謂う、玄の又玄、衆妙の門なり」とあるを参照。

（306）古書にも……　『老子』第四十八章に「学を為すは日に益す。道を為すは日に損ず。之れを損じて又た

損じ、以て為す無きに至る。為す無くして而も為さざるは無し」とある。

(307) 経典では…… 『放光般若経』巻第一に「仏言わく、菩薩は能く爾り。菩薩は六波羅蜜を行じ、十八法を具足し、阿惟三仏を成じて、当に一切衆生を度脱すべし。舎利弗よ、譬えば蛍火虫は是の念言を作さざるが如し、我が光明閻浮提を照して普く大明ならしめん、と。是くの如く舎利弗よ、諸の声聞辟支仏も亦た是の念言無し、我れ当に六波羅蜜を行じ、十八法を具足し、阿惟三仏を成じて、衆生を度脱せん、と。舎利弗よ、譬えば日出で遍く閻浮提を照して明を蒙らざる者莫きが如し。是くの如く、菩薩も六波羅蜜を行じ、十八法を具足し、阿惟三仏を成じて、計るべからざる、一切の衆生を度す、と」(大正蔵八・五中)とある。

(308) 経典に…… ある特定の経典からの引用というのではなく、広く経の意を取って述べたものであろう。

(309) さらに上位の…… これについては「第八　涅槃に差異ありとする論者への批判」でも述べられている。本書九三頁、および前注(292)(293)参照。

(310) 経典に…… 『放光般若経』巻第十六に「仏言わく、為す所無きに適く、故に般若波羅蜜を行ず」(大正蔵八・一一三上)とあり、また『老子』四十八章に「之れを損じて又た損じ、以て為す無きに至る。為す無くして而も為さざるは無し」とあるを参照。

(311) 『道行般若経』には…… 『道行般若経』巻第一に「須菩提言わく、心は亦た有ならず、亦た無ならず、亦た得すること能わず、亦た知処なること能わずと」(大正蔵八・四二五下)とある。

(312) そのはたらきが…… 原文には「功成じて我れに非ず」とある。『老子』七十七章に「是を以て聖人は、為(な)して而も恃(たの)まず、功成じて而も処(お)らず、其れ賢(まさ)れるを見(あら)わさんと欲せざるか」とあるを参照。

(313) 経典に…… 『摩訶般若波羅蜜経』巻第十二に「菩薩摩訶薩、般若波羅蜜を行ぜんと欲せば、色を行ぜざる、是れ般若波羅蜜を行ずるなり。受想行識を行ぜざる、是れ般若波羅蜜を行ずるなり」(大正蔵八・三〇八中)とある。

(314) 儒童菩薩は……『大智度論』巻第十六に「仏の言うが如くんば、我れは無量劫中に於いて、頭・目・髄・脳を以て衆生に施し、其の願をして満てしむ。(中略)無量の諸仏に供養し、慇懃に精進して、此の功徳を求め、五波羅蜜を具足せんと欲す。我れ是の時に所得無し、檀・尸・羼・精進・禅・智慧波羅蜜を得ず。然灯仏に見えて、五華を以て仏に散じ、髪を泥中に布いて無生法忍を得、即時に六波羅蜜満てり」(大正蔵二五・一八〇上―中)とある。儒童菩薩は前注(289)参照。

(315) いまは空を……『摩訶般若波羅蜜経』巻第十八に「仏、須菩提に告げたまわく、若し菩薩摩訶薩、観空を具足せば、先ず是の願を作す、我れ今応に空法をもって証を作すべからず、我れ今学時にして是れ証時に非ずと」(大正蔵八・三五〇上)とあり、また『放光般若経』巻第十四に「是れ行の時と為す、証の時と為すに非ず。菩薩は般若波羅蜜を行じて当に是の観を作すべし。言わく、今正に是れ五波羅蜜を行ずる時、是れ証の時に非ず」(大正蔵八・九四中)とある。

(316) 『賢劫経』には…… 西晋、竺法護訳『賢劫経』巻第二に「一切諸法与者有ること無くして自ら逮得す。是れを以て勧助して諸の窮匱を救う。是を布施と曰う」(大正蔵一四・一六中)とある。

(317) 『成具経』には……『成具光明定意経』には「教令せずして自ら行じ、為さずして為すを過ぐ」(大正蔵一五・四五二中)とある。

(318) 『坐禅三昧経』には……『坐禅三昧経』巻下に「我れは是れ仏弟子、慈三昧に入るが故なり。是の慈三昧は略して説くに三種の縁有り、生縁・法縁・無縁なり。諸の未得道のもの、是れを生縁と名づけ、阿羅漢・辟支仏、是れを法縁と名づけ、諸仏・世尊、是れを無縁と名づく」(大正蔵一五・二八二下)とある。

(319) 『思益経』には……『思益梵天所問経』巻第一に「無所得を以て、故に得。無所知を以て、故に知る」(大正蔵一五・三九中)とある。

(320) 菩薩は……『維摩詰所説経』巻下に「仏、諸の菩薩に告げたまわく、尽無尽解脱法門有り。汝等当に

学すべし。何をか謂って尽と為す。有為法を謂う。何をか無尽と謂う。無為法を謂う。菩薩の如きは、有為を尽くさず、無為に住せず」（大正蔵一四・五五四中）とある。

(321) 経典には……　『大般涅槃経』巻第五（大正蔵一二・三九二上—三九六下）の取意であろう。なお、この一文は、第一「根本を解き明かす」の章にも引用されている。前注（227）を参照。

(322) 天帝が……　『摩訶般若波羅蜜経』巻第八に「憍尸迦の言うが如く、菩薩摩訶薩の般若波羅蜜は、当に何処に於いて求むべきやとは、憍尸迦よ、応に色の中に般若波羅蜜を求むべからず、亦た応に色を離れて般若波羅蜜を求むべからず、応に受想行識の中に求むべからず、亦た応に受想行識を離れて求むべからず」（大正蔵八・二七八中）とある。天帝は帝釈天のこと。帝釈天が人間であったときの名を憍尸迦という。

(323) 縁起を見ることは……　『大般涅槃経』巻第二十七に「是の故に我れ諸経中に説けり、若し人有りて十二縁を見れば、即ち是れ法を見る。法を見れば、即ち是れ仏を見る」（大正蔵一二・五二四上）とあるを参照。

(324) すでに物事の……　大正蔵経原文には「冥運を即化に蔵む」とあるが、元康『肇論疏』巻下（大正蔵四五・一九九中）では「即化」を「既化」に作る。今は文脈の上からも「既化」とするのが妥当と思われ、「既化」と改めて訳した。

(325) 経典には……　『維摩詰所説経』巻上に「煩悩を断ぜずして涅槃に入る」（大正蔵一四・五三九下）とある。

(326) あらゆる現象的なものは……　『放光般若経』巻第二十に「諸法辺際無きが故に般若波羅蜜も亦た辺際無し」（大正蔵八・一四六中）とある。

(327) 天女が……　『維摩詰所説経』巻中に「舎利弗言わく、天は此の室に止どまること其れ已に久如きや。答えて曰わく、我れ此の室に止どまること耆年の解脱の如し。舎利弗言わく、此に止どまること久しきや。天曰わく、耆年の解脱亦た何如が久しきや。舎利弗黙然として答えず」（大正蔵一四・五四八上）とある。

(328) 存在を構成する五種の要素　前注（109）参照。

(329) 経典に……　『大般涅槃経』巻二十九に「五陰を離れて已に別に衆生無し」(大正蔵一二・五三七上)とあるを参照。

(330) 涅槃を得る人は……　『大般涅槃経』巻第二十九に「燈の油が尽くれば、明焔則ち滅するが如し。衆生の愛が尽くれば、則ち仏性を見る」(大正蔵一二・五三七上)とあるを参照。

(331) 三種の迷いの世界　前注(241)参照。

(332) 経典には……　『大般涅槃経』巻第二十二に「是の故に如来は衆生に非ず、亦た衆生に非ざるに非ず」(大正蔵一二・四九五上)とあるを参照。

(333) 維摩詰は……　『維摩詰所説経』巻上に「若し弥勒滅度を得るならば、一切衆生も亦た応に滅度すべし。所以は何ん、諸仏は一切衆生の畢竟寂滅にして、即ち涅槃の相にして、復た更に滅せざることを知りたまえばなり」(大正蔵一四・五四二中)とある。

(334) 『放光般若経』には……　『放光般若経』巻第十六に「須菩提言わく、世尊よ、最第一要義に住して阿惟三仏を成ずるにあらずやと。仏言わく、不なり。須菩提言わく、四顛倒従り阿惟三仏を成ずるやと。仏言わく、不なり。須菩提、仏に白して言わく、世尊よ、第一要義従り得ず、亦た四顛倒従り得ずんば、将た世尊の正覚を逮せざること無からんや。仏言わく、不なり。仏言わく、如来は正覚を逮するのみ。亦た有為性に住せず、亦た無為性に住せず」(大正蔵八・一一三上―中)とある。

(335) 無限に大きいものの象は……　原文には「大象は無形に隠る」とある。『老子』四十一章に「大方は隅無し。大器は晩成す。大音は声希なり。大象は形無し。道は隠れて名無し。夫れ唯だ道は善く貸して且つ成す」とあるを参照。

(336) 無限に大きいものの音は……　原文には「大音は希声に匿る」とある。前注(335)にあげる『老子』四十一章を参照。

（337）あらすぎるようでありながら……　原文には「疎にして漏らさず」とある。『老子』七十三章に「天網(てんもう)恢恢(かいかい)たり、疎(そ)にして而も失わず」とあるを参照。

（338）梵志も……　支謙訳『仏説八師経』に「時に梵志有り、名づけて耶句と曰う。仏所に来詣す。（中略）梵志座に就けり、須臾坐を退いて曰わく、吾聞けり、仏道の厥義は弘深にして、汪洋無涯なり。成就せざる靡(な)く、度生せざる靡し」（大正蔵一四・九六五上）とある。

（1） さまざまな項目　本論の始めに著者である吉蔵自ら全体を二つに分けて説くといっているが、どこからが「さまざまな項目」について述べている部分なのか明確ではない。尊祐の『科註三論玄義』によれば、本書第一篇第二章「顕正」は第二節「教えについての正義」までとしている。しかし鳳潭の『頭書三論玄義』では、その内容を検討して、本書第二篇第一章「経典と論書の互助関係」までとしている。本書では尊祐の説を採用した（本書一七六頁以下参照）。

（2） そもそも人びとの……　原文には「夫れ適化無方にして陶誘一に非ず。聖心を考うれば息患を以て主と為し、教意を統ぶれば通理を以て宗と為す」とある。この言葉は、吉蔵の『中観論疏』巻第一本には「師云わく、夫れ適化無方にして陶誘一に非ず、聖心を考うれば息病を以て主と為し、教意を縁ずれば開道を以て宗と為す、……」（大正蔵四二・七下）とあり、吉蔵の師であった興皇寺法朗の言葉であったことがわかる。吉蔵は自書の中でこの言葉を盛んに用いており、たとえば『法華義疏』巻一（大正蔵三四・四五二中）にも同文があり、また、『法華遊意』（大正蔵三四・六三三中）や『法華玄論』巻第三（大正蔵三四・三八六中）には「適化無方」の言葉が見られる。

（3） 九十六種の外道　原文は「九十六術」。外道とは、インドにおける仏教以外の教えやその信奉者のこと。釈尊が仏教の教えを説いた当時、六師外道と呼ばれる六人の沙門（伝統的なバラモンでない宗教家）がおり、そ

れぞれが十五人の弟子を統率していたのであわせて九十六人とされている。ただし、実際には外道の総称として用いられることが多い。六人の沙門とは、プラーナ・カッサパ（Pūraṇa-Kassapa 不蘭迦葉）、マッカリ・ゴーサーラ（Makkhali-Gosāla 末伽梨瞿舎梨）、アジタ・ケーサカンバリン（Ajita-Kesakambalin 阿耆多翅舎欽婆羅）、パクダ・カッチャーヤナ（Pakudha-Kaccāyana 婆浮陀伽旃那）、サンジャヤ・ベーラッティプッタ（Sañjaya-Belaṭṭhiputta 散若夷毘羅梨沸）、ニガンタ・ナータプッタ（Nigaṇṭha-Nātaputta 尼乾子）のことである。

（4）火宅の世界　煩悩と苦しみに満ちたこの世を、火に焼けている家にたとえた譬喩。『妙法蓮華経』巻第二の「三界は安きこと無く、猶お火宅の如し」（大正蔵九・一四下）等の句にもとづく。なお、三界とは、欲界・色界・無色界のことで、詳しくは後注（84）参照。

（5）五百種におよぶ小乗の部派　原文は「五百の異部」。原始仏教教団は上座部と大衆部に分裂したのに始まり、さらに主張の違いなどによって分裂を重ねて五百部に至ったといわれる。これを部派仏教といい、後に大乗によって批判される小乗の総称となった。上記は『大智度論』巻六十三に「是の声聞の人は声聞法の仏法に著して、五百歳を過ぎて後、各の分別して五百部有り」（大正蔵二五・五〇三下）とある等を参照。小乗部派の分裂については、詳しくは本書一八三頁以下参照。

（6）邪見の網に……　原文は「見網に縈（まと）われて」。『大般涅槃経』巻第十三に「一切世間の無量の衆生、常に諸見羅網の覆う所と為る」（大正蔵一二・六九二中）とあるを参照。

（7）涅槃　原文は「泥洹（ないおん）」とあるが、涅槃も泥洹も nirvāṇa の音写語。原義は迷いの火を吹き消した状態の意。転じて煩悩を滅し尽くした寂静の境地をいう。迷いの世界から悟りの境地（彼岸）に渡るという意味から、滅度とも意訳される。涅槃は釈尊の到達した絶対的な悟りの境地であり、仏教の究極的な目的とされる。

（8）鹿野苑　原文は「鹿苑」。Mṛgadāva の漢訳語で、鹿林・施鹿園ともいい、鹿のいる庭園の意。中イン

ドのベナレス（Bāraṇasī）郊外サールナート（Sārnāth）にあり、釈尊がはじめて教えを説いた場所とされる。ちなみに、このときの説法を「初転法輪」という。

（9）霊鷲山　原文は「鷲山」で、Gṛdhrakūṭa-parvata（禿鷲の頂という山）の漢訳。耆闍崛山と音写する。インドのマガダ国、王舎城の東北にある山。釈尊の説法の地として名高く、『法華経』や『無量寿経』などがここで説かれたとされる。

（10）仏たち　原文は「善逝」。sugata の漢訳で、修伽陀と音写する。立派に完成した人、よく悟りに達した人のことで、仏の別名。

（11）菩薩たち　原文は「薩埵」とあり、bodhisattva の音写語である菩提薩埵の略であると解されるが、中国に伝わる際、俗語で bot-sat といったのを菩薩と音写したらしい。他に菩提薩多とも音写し、漢訳では覚有情・大心衆生・大士・高士・開士などという。悟りを求めて修行し、仏になろうと志している人の意。大乗仏教では、利他の意義を含めて、自ら悟りを求め、他人を救済し教化する人のことをいう。

（12）四依の菩薩　原文は「四依」。『大般涅槃経』巻第六（大正蔵一二・六三七）に、世間の拠り所となって人天の人を安楽にさせる四種の人があると説き、仏道修行の四階位をこれにあてはめている。これによると、四依は阿羅漢のことである。しかし吉蔵は『中論序疏』に「問う、云何んが是れ四依なるや。答う、且らく一判に依る。小乗の如くならば、見道の前は具煩悩の人にして是れ一依なり、須陀洹と斯陀含は是れ二依、阿那含は是れ三依、羅漢は第四依なり。大乗に約して望まば、十迴向は是れ一依、初地より七地に至るは是れ二依、八九地は是れ三依、十地は第四依なり」（大正蔵四二・一下）といい、大乗的見解では十地の菩薩を四依とすべきであるとしているので、いまはこのように訳出した。

（13）龍樹と提婆　龍樹とはナーガールジュナ（Nāgārjuna）のこと、一五〇―二五〇年頃の人で、大乗仏教の思想基盤を築いた。彼以後の仏教はすべてその影響下にあり、インドはもとより、チベットや中国でも大

きく取り上げられ、日本では八宗の祖と呼ばれ尊崇された。本書の著者である吉蔵が大成した中国の三論学派の根本書である『中論』『十二門論』や『大智度論』を著したほか、多くの著書が伝わっている。提婆とはアーリヤデーヴァ（Āryadeva）のこと、聖提婆、聖天ともいう。一七〇―二七〇年頃の人で、初期中観派の思想家。三論の一つである『百論』を著したとされる。原文には両者の名は見られないが、いまは文脈をはっきりさせるために補って訳出した。

(14) 外道　前注（3）参照。

(15) 毘曇　abhidharma（法の研究）の音写語である阿毘曇の略。また阿毘達摩（あびだつま）・阿鼻達磨とも音写し、大法・無比法・対法と漢訳する。原始仏教においては経・律・論の三蔵のうちの論蔵のことを指すが、後に大乗に批判される小乗を表わす語となった。ここでは小乗仏教やその教学者を指す。

(16) 成実　『成実論』あるいは成実学派のこと。『成実論』はハリヴァルマン（Harivarman 訶梨跋摩（かりばつま）二五〇―三五〇年頃、後注（21）参照）が著したもので、インドではあまり重要視されることはなかったが、中国において鳩摩羅什（Kumārajīva 三四四―四一三または三五〇―四〇九、後注（50）参照）の翻訳が現れると盛んに研究され、成実学派が起こって多くの注釈書が著された。本書は小乗仏教（部派仏教）の重要な教理をほとんど網羅しているが、大乗的見解をおりこみ、しばしば説一切有部の解釈を破斥して、主に経量部（きょうりょうぶ）の立場をとっている。多数の経典を引用するだけでなく、ヴァイシェーシカ（Vaiśeṣika）・サーンキヤ（Sāṃkhya）・ニヤーヤ（Nyāya）・ジャイナ（Jaina）などインド一般の思想学説にも言及し、特にヴァイシェーシカの説に精通している。三論以後の著述であり、その影響が認められる。中国において初めは大乗の論書として扱われたが、吉蔵は本書において十カ条の理由をあげて小乗の論書であると断定している（本書一三九頁以下参照）。

(17) 空と有　一般に、空（śūnya）とは、あらゆる現象的な存在は、さまざまな条件がより集まって生じて

いるのであるから、それ自体に固定的な実体というものはないという意味であり、有（bhāva）とは空の反対の概念である。ここではむしろ、あらゆる現象に対する、否定的な見方と肯定的な見方を示している。

(18) 方等　vaipulya の漢訳。方広ともいう。広大な、大いに増広発展させられた、の意。ここでは大乗のことを指す。

(19) 二種の空　原文は「二空」。人間の自己の中に実体としての自我はないという人空と、存在するものはすべて因縁によって生じたものであるから、実体はないとする法空のこと。

(20) 無我　我（アートマン ātman）について、ウパニシャッド（Upaniṣad）の哲学では実体視しているのに対して、仏教ではこのような見方を否定して、我を離れることを説いて無我という。しかし、ここでは人空のことを指す。

(21) 訶梨跋摩　Harivarman の音写。略して跋摩と音写し、師子鎧・獅子鎧・師子冑と漢訳する。二五〇―三五〇年頃の人で、中インドのバラモン出身。初めヴェーダ（Veda）などインド哲学一般を学んで通達し、後に説一切有部において出家して究摩羅陀（Kumāralāta）に師事した。この人物がいわゆる経量部の究摩羅陀かはわからない。訶梨跋摩はこの師の指示で、迦多衍尼子（Kātyāyaniputra）の『阿毘達磨発智論』を学んだが、その説に満足できず、自ら三蔵を研究した。著作としては『成実論』のみが伝わっている。なお『成実論』については前注（16）参照。

(22) 至極微妙　原文は「至妙」。至とは、至極のことで、いたりきわまった最上の意。妙とは微妙のことで、奥深くはかりしれないほどすぐれているという意。

(23) インド　原文は「西域」。西域は一般には、中央アジアのことを指すが、現在のインド・パキスタン・イランまでも含めて中国からみて西の地域全般をいうこともある。ここでは文脈上インドのことであろう。

(24) 九十六種の外道　前注（3）参照。

(25) 四つの迷執　原文は「四執」。因と果との関係についての説明はインド仏教以来の伝統的解釈であるが、四つのそれぞれについて実際にインドにあったものをとらえていっているのではなく、吉蔵自ら多くの仏教経典より学んだものを四つに分類したものと考えられる。

(26) 大自在天　Maheśvara の漢訳、摩醯首婆羅と音写される。インドのヒンドゥー教におけるシヴァ (Śiva) 神の異名で、ヒンドゥー教では宇宙世界を創造する最高神とされた。後に仏教にとりいれられて、色界最高位の色究竟天に住するとされた。なお色界については後注(84)参照。

(27) 四種のあらゆる生きもの　あらゆる衆生をその生まれ方によって卵生・胎生・湿生・化生の四つに分類したもの。卵生とは卵から生まれたもの、胎生とは母胎より生まれたもの、湿生とは湿気の中から生まれたもの、化生とは男女の性とは無関係に過去の自分の業の力によって生じたもの、という意味。

(28) 六種の迷いの世界　原文は「六道」。輪廻の展開する六種の生存環境のことで、六趣ともいう。生前の行為によって転生する場が、天・人・阿修羅・畜生・餓鬼・地獄のいずれかに決定する。天道には天人が、人道には人間が、阿修羅には好戦的な鬼神が、畜生道には動物が、餓鬼道には常に飢えと渇きに苦しめられる魂が、地獄道には生前の報いとしての苦しみの極みにいるものがそれぞれ生存する。

(29) ある外道は……　以下の記述については未詳。

(30) 他の七つの説　『中論』巻第一に「有人言わく、万物は大自在天従り生ずと。有るが言わく、韋紐天従り生ずと。有るが言わく、和合従り生ずと。有るが言わく、時従り生ずと。有るが言わく、世性従り生ずと。有るが言わく、変化従り生ずと。有るが言わく、自然従り生ずと。有るが言わく、微塵従り生ずと」(大正蔵二五・一中)とあげる八種の邪説のうち大自在を除く他の七つの説を指す。

(31) 荘子のいう……　「荘子」と訳した語は原文には「荘周」とある。周は荘子の名。『荘子』斉物論に「罔両(魍魎)、景(影)に問いて曰わく、曩には子行き、今は子止どまる。曩には子坐し、今は子起つ。何ぞ其

れ特操無きや、と。景曰わく、吾れは待つ有りて然る者か。吾が待つ所は又た待つ有りて然る者か。吾れは蛇蚹・蜩翼を待つか。悪くんぞ然る所以を識らん、悪くんぞ然らざる所以を識らん、と」とある。魍魎とは、郭象の注によれば、影の外の微かな陰のこと。

(32) ある人は……　以下の記述については未詳。

(33) 自（的存在）　老荘思想では「無」を万物の根源として立て、それは何ものにもよらないで存在するものであるとする。以下は、原因であり、かつ何ものにもよらないで単独で存在するものを説くことの矛盾を指摘し、これを論破したもの。

(34) 断滅論者の人びと　原文は「断見の流」である。断見とは、世界および人間は恒常的なものでなく、死によって滅びれば虚無に帰すものであると主張して、因果の理法を否定し、善悪とその果報を無視する見解である。

(35) 孔子　前五五二—前四七九。原文は「丘」。これは孔子の名であり、字は仲尼、姓は孔氏である。魯の人で儒家の祖。三歳のときに父を失い、貧しい家庭で成長し、十五歳頃に学問の道を志した。特定の師につくことはしなかったが、礼を老聃に問い、楽を萇弘に学び、琴を師襄に学ぶ。魯に仕えて大司寇まで登ったが、その後十四年間諸国を巡り歩いた。六十九歳で魯に戻り、それからは弟子の教育と著述に専念した。彼の思想は仁が中心であり、仁の徳による政治を主張した。その言行を記した『論語』が有名である。

(36) 周公　生没年不詳。原文は「旦」。旦は周公の名で、諡は文または元である。およそ前一〇〇〇年頃の人で、周の文王の子として生まれ、武王の弟にあたる。武王を補佐して殷の紂王を討ち、武王の死後は幼少の成王をたすけて政治を行なった。周の新首都洛邑を建設し、周室の基礎を固めて制度礼楽を定めた。孔子が最も尊敬した人物で、『論語』「述而篇」には「甚だしいかな、吾れの衰えたるや。久しいかな、吾れは復た夢に周公を見ず」とある。後に孔子と合わせて周孔と称され、先聖として敬われた。

（37） 経には…… 敦煌本『仏説七女観経』に「雀の瓶中に在りて、羅穀（らこく）をもって其の口を覆うに、穀穿たば雀の飛び去るが如し。神明は受くる所に随う」（大正蔵八五・一四五九中―下）とある。羅穀とは薄衣のこと。

（38） 廬山の慧遠 三三四―四一六。原文は「匡山（きょうざん）慧遠」。雁門郡楼煩県生まれ。十三歳にして中国賢聖の古典を学び、二十一歳の時、漢人僧釈道安に出会い仏門に入った。その後、彼の下で二十五年間修道に勤めたが、道安が前秦の符堅によって連れ去られるに及んで道安と別れ、自らは三八四年頃揚子江を渡り廬山に入った。廬山の東林寺に住した彼は、多くの僧俗を教導する教団の主となり、後の中国仏教界、また学術思想界に活躍する多数の僧俗を輩出した。その間三十余年もの間、山を出ることなく、八十三歳で世を去っている。ここでは浄影寺の慧遠と区別するために廬山といった。廬山は江西省九江県の南に位置し、頂上を五老峰という。古くは南障山といったが、匡俗（裕）がここに隠れて廬を結んだという伝説があったので、廬山、匡山、あるいは匡廬山とも呼ばれる。ただし現在は廬山というのが一般的である。慧遠は当時の中国仏教界を代表する指導者の一人であり、その晩年には長安にあった鳩摩羅什とも書簡の往復があり、仏教教義に関する質疑応答が交わされている。この羅什と慧遠の問答は後に『大乗大義章』（大正蔵四五所収）としてまとめられ、今日に伝えられている。なお、慧遠の伝記については『出三蔵記集』巻第十五「慧遠伝」、『高僧伝』巻第六「慧遠伝」を参照。

（39） 火が薪に燃え移るさま 原文は「指窮（しぐう）の術」。『荘子』養生主に「指の薪を為（すす）むるに窮さば、火は伝わって、其の尽くるを知らざるなり」とあるを参照。これによると指窮とは、指で薪を押し進めて一本の薪から次の薪へと火を移すことである。

（40） 輪廻するということ 原文は「情数（じょうしゅ）の感」。情数とは有情、すなわち生きとし生けるものをいい、感とは果報を受けること、ここでは特に、転生することを指すと思われるので、このように訳出した。

（41） 次のようにいっている…… 『沙門不敬王者論』に「火の薪に伝わるは、猶お神の形に伝わるがごとし。

火の異新に伝わるは、猶お神の異形に伝わるがごとし。前の新は後の身に非ざれば、即ち指窮の術の妙なるを知る。前の形は後の形に非ざれば、則ち情数の感の深きを悟る」(『弘明集』巻第五所収、大正蔵五二・三二上）とある。

（42）黄帝　古代の伝説的な帝王。神仙術の祖として道家に迎えられ、後には道教の神として民間に崇拝された。また老子と合わせて黄老と称される。

（43）後の学者は……　『文子』「守樸篇」に、黄帝ではなく老子の言葉として「形は靡（ほろ）びること有るも、神は未だ嘗て化せず。化せざるを以て化に応じ、千変万転して未だ始めより極まること有らず」とある。ただし『文子』の著者として周の辛鈃が記されてはいるが、後世の偽作であると推測されており、あるいは吉蔵はそのことを知っていたために「後の学者」と改めたのかもしれない。

（44）（また次のようにもいっている）……　『沙門不敬王者論』に「文子は黄帝の言葉を称して曰わく、形は靡びること有るも、神は化せず。化せざるを以て化に乗じ、其の変は窮まること無し、と」(『弘明集』巻第五所収、大正蔵五二・三一下）とある。なお、吉蔵は前注（41）に示した部分と続けて引用しているが、引用箇所が異なるため、ここでは二分した。

（45）六師のあるものは……　原文では単に「六師」とあるが、『大般涅槃経』巻第十七に富蘭那（ふるな）の説として「黒業有ること無く、黒業の報い無し。白業有ること無く、白業の報い無し」(大正蔵一二・七一七中）とあるので、このように補った。なお、六師については前注（3）参照。

（46）地獄等　原文は「悪趣」。悪趣とは地獄・餓鬼・畜生を指し、解脱に不利な三つの生存環境をいう。地獄とは地下にある牢獄の意で、苦しみの極まった世界をいい、餓鬼とは常に飢えや渇きの苦しみに悩まされている魂をいい、畜生とは家畜をはじめとする動物のことをいうが、いずれも悪い行為の報いとして、そこに転生するとされている。前注（28）も併せて参照のこと。

(47) 釈尊　原文は「能仁」。これは Śākya-muni の漢訳語であり、釈迦牟尼、釈迦文などと音写する。釈尊という呼称はかなり一般的であり、釈迦族の尊者、あるいは釈迦牟尼世尊の略称であると考えられるが、確実な根拠は見いだされていない。

(48) 三玄　周易・老子・荘子の三つの思想体系をいう。玄は奥深い玄妙の理という意味。

(49) 僧肇（の伝記に）は……『高僧伝』巻第六に「志玄微を好み、毎に荘老を以て心要と為す。嘗て『老子道徳章』を読みしとき、乃ち歎じて曰わく、美なること則ち美なり、然れども神を期し累を冥するの方は猶お未だ善を尽くさざるなり、と。後に旧『維摩経』を見て、歓喜して頂受し、披尋翫味す。乃ち言わく、始めて帰する所を知れり、と。此れに因りて出家す」（大正蔵五〇・三六五上）とある。なお、僧肇の伝記については、本書の解説（三九七頁―四〇二頁）及び略年譜（四一三頁―四一四頁）を参照。

(50) 羅什　鳩摩羅什の略称。鳩摩羅什（三四四―四一三、一説には三五〇―四〇九）は Kumārajīva の音写語。鳩摩羅什の伝記を伝えた基本的資料としては、『出三蔵記集』巻第十四、『高僧伝』巻第二、『晋書』巻第九十五がある。それらによれば、羅什はインド出身の鳩摩羅炎を父に、亀茲(きじ)国王の妹を母として亀茲国に生まれた。幼いときに母に連れられて出家し、各地を巡って大小乗の学を修め、その後、亀茲を攻めた呂光に囚われて姑臧(こぞう)にまで至り、四〇一年には姚興(ようこう)によって後秦の都長安に迎えられている。以後十数年間、長安にあって『摩訶般若波羅蜜経』『妙法蓮華経』『維摩詰所説経』などの大乗経典をはじめとし、律典、禅典などの多くの経論を翻訳し、その数三百巻をこえるとされる一大翻訳事業を成し遂げている。羅什が中国仏教に与えた影響は非常に大きく、羅什の来朝を俟ってはじめて中国仏教が成立したといっても過言ではない。

(51) 九分経　原文には「九部」とあり、これは nava-aṅga-buddha-sāsana の漢訳。釈尊の教えが聖語として最初にまとめられた九種の類型で、契経（経・修多羅 sūtra）・重頌（応頌・祈夜 geya）・授記（和伽羅 vyā-karaṇa）・偈頌（孤起頌・諷頌・伽陀 gāthā）・感興語（自説・優陀那 udāna）・如是語（本事・伊帝目多伽 itivṛ-

ttaka）・本生譚（本生・闍多伽 jātaka）・未曾有法（阿浮達磨 adbhuta-dharma）・方広（毘仏略 vaipulya）をいう。十二部（分）経は、以上の九種に次の三種を加えたものである。それは因縁（尼陀那 nidāna）、譬喩（阿波陀那 avadāna）、論議（優婆提舎 upadeśa）の三種である。いずれも仏典の叙述の形式または内容から分類したもので、九分経の方が成立が早いようだが、各経典によって内容・順序は少し異なっている。

(52) 老子　原文は「伯陽」。伯陽は老子の字。

(53) 釈尊　原文は「牟尼」。牟尼とは、muni の音写で、インドでは一般に賢者や聖者をいう。ここでは文脈上釈迦牟尼の略であると考え釈尊とした。

(54) 次のようにいった。……　以下の羅什のことばについては、未詳。

(55) 五種の感覚的な心　原文は「五情」。五種の感覚能力を意味し、視覚器官の眼根、聴覚器官の耳根、嗅覚器官の鼻根、味覚器官の舌根、触覚器官の身根の五根をいう。通常、これに知覚器官の意根を加え、六根、六入、六処などという。

(56) 無碍自在　無碍とは、無礙とも書き、障りのない、とどこおりのない、という意。つまり、無碍自在とは、なにものにもとらわれず自由自在なことをいう。

(57) 六種の神通力　仏・菩薩が具える六種の超人的能力。すなわち、如意通（神足通ともいう。どこにでも現れうる力）、天眼通（世間のすべてを見透す力）、天耳通（世間のすべての音声を聞く力）、他心通（他人の心の状態を知る力）、宿命通（自他の過去の状態を知る力）、漏尽通（煩悩を断じて再び迷界に生まれることのない力）の六つをいう。

(58) 仮りの名称の上に立つ……　原文は「仮名を壊せずして而も実相を演ぶ」。『摩訶般若波羅蜜経』巻第八に「慧命須菩提は其の智甚だ深し。仮名を壊せずして而も実相を演ぶ」（大正蔵八・二七七中）とあるを参照。あらゆる存在は多くの条件がより集まって成立しているのであり、そこに固定的な実体というものはないが、

仮りに名称を立てて名とする。このように実体のないものに仮りに名づけられた名称を仮名という。

(59) 真実の世界を…… 原文は「真際を動ぜずして諸法を建立す」。『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十五に「須菩提、仏に白して言さく、世尊よ、若し実際即ち是れ衆生の際なれば、菩薩は即ち実際を実際に建立すとなす。世尊よ、若し実際を実際に建立すれば、則ち自性を自性に建立すと為す」(大正蔵八・四〇一上)とあるを参照。なお、「真際を動ぜずして、諸法を建立す」の一文は『摩訶般若波羅蜜経』巻第八(大正蔵八・二七七中)にもとづく「仮名を壊せずして而も実相を演ぶ」の一文(前注(58)参照)とともに、吉蔵三論教学の眼目とされ、またこの主題がさらに後世さまざまに変奏されて、三論のみならず、たとえば、禅においてもその主要な概念となってゆく。

(60) 対立する両極 原文は「二際」。『中論』巻第四に「涅槃の実際と、及び世間の際と、是の如き二際は、毫釐の差別も無し」(大正蔵三〇・三六上)とある。

(61) 小鳥の羽 原文は「短羽」。『晏子春秋』では蚊のまつげに巣う焦冥という小虫の羽をいう。また、『文選』巻第三十五「張景陽」の七命に「短羽は之れ翳薈に棲む」とある。

(62) 大鵬の翼 鵬とは『荘子』逍遥遊に出る鳥の名前で、翼がとても大きくて千里にも及び、一日に万里の距離を飛ぶという想像上の大鳥。

(63) 王弼の注釈書に…… 原文は「王弼の旧疏に無為を以て道の体と為すなり」。王弼(二二六―二四九)は三国時代の魏の人で、『三国志』「魏書」巻第二十八「鍾会伝」中の注に伝記が見える。『老子』の注釈書が現存しており、梁武帝の『老子』に対する注釈書を「新疏」というのに対して、王弼の注釈書を「旧疏」という。王弼は儒道を好んで論じ、『周易』『老子』に注釈をほどこしている。ここでは「旧疏」の『老子』第十章の注に「所謂る道とは常無為なり」などとあるを参照。

(64) 四句の分別 ものごとを規定するための四段階の考察形式。基本的には有・無・亦有亦無・非有非無の

形式を指す。必ずしもすべての四句がこれに則っているわけではないが、ものごとを分析的に掘り下げていき、真理をいい表わそうとする点では変わらない。たとえば『楞伽阿跋多羅宝経』(大正蔵一六・四九五中)では、一異・倶不倶・有無非有非無・常無常という四句をあげている。ここでは四句分別に限定せずに、できる限りの掘り下げた表現を試みる、ということ。

(65) 真諦　究極的な真理。通常、真諦は世俗における真理と対にされ、世俗を超えた真理という意で用いられるが、ここでは、そのような相対的な関係を超えて、究極的・絶対的な真理として用いられている。

(66) 百の否定　原文は「百非」。これは『大般涅槃経』巻第三に「善男子よ、汝は今当に知るべし、如来の身は無量億劫まで堅牢にして壊し難し。人天の身に非ず、恐怖の身に非ず、雑食の身に非ず、如来の身は身に非ず、是の身は生ぜず滅せず習せず修せず、無量無辺にして足跡有ること無し、知ること無く形無し。(中略)汝は今日従り常に当に専心して此の義を思惟すべし。食身を念ずること莫かれ。亦た当に人の為に如来の身は即ち是の法身なりと説くべし」(大正蔵一二・六二二下—六二三中)とあり、非・不・無などの否定辞が多角度からおよそ百回用いられていることによる。このため『大般涅槃経集解』巻第十では、この部分を「百非義」(大正蔵三七・四二一上)と称している。ただし、ここでは言葉による表現を絶した真理を得るために、あらゆる角度から否定して近づいていく、ということ。

(67) 杳冥　奥深く幽遠で、測り難いものをいう。老子の根本真理は深遠ではかり知れないという意味。

(68) 梁の武帝の注釈書……　梁の武帝の『老子』の注釈書を指すが現存しない。前注(63)参照。

(69) 九種の伝統的な学問　原文は「九流」。中国における九種の伝統的な学問の流派。すなわち、儒家・道家・陰陽家・法家・名家・墨家・縦横家・雑家・農家の九流をいう。

(70) 七種に分類された学術書　原文は「七略」。前漢の劉向(前七七—前六)の別録にもとづいて、その息子の歆が作った書籍分類目録。すなわち、輯略・六芸略・諸子略・詩賦略・兵書略・術数略・方技略の七略を

いう。

(71) 乳牛を盗んだとしても…… 原文は「盗牛の論」。『大般涅槃経』巻第三に「如来世尊の入滅後、如来遺余の善法の戒・定・慧の若きを窃盗す。彼の諸賊の群牛を劫掠するが如し。諸の凡夫の人、復た是の戒・定・智慧を得ると雖も、方便有ること無くば、解脱すること能わず。是の義を以ての故に常戒・常定・常慧・解脱を獲得すること能わず。彼の群賊の方便を知らざれば、醍醐を亡失するが如し」(大正蔵一二・六二一下—六二二上)とある。

(72) 周弘政 生没年不詳。周弘正ともいい、清談の大家であった。祖父に周顒(しゅうぎょう)(後注(240)参照)がいる。『南史』巻第三十四に伝記がある。

(73) 張機 生没年不詳。字は直言。周弘政(前注(72)参照)の門人で清河武城の人。『老子義』十一巻や『周易義』三十巻などの著作がある。『南史』巻第七十一、『陳書』巻第三十三などに伝記があるが、「張譏」として掲載されている。

(74) 大覚 大いなる悟りを開いた人という意で、ここにいうように仏の異名である。『大般涅槃経』巻第三十一に「三世の摂持する所と為さず、名字及び仮号有ること無し。涅槃の甚深の義を覚知す。是の故に仏を称して大覚と為す」(大正蔵一二・八〇六中)とあるを参照。

(75) 天尊 基本的には仏の異名で、たとえば『無量寿経』巻上に「今日世尊は奇特の法に住したまう、今日世雄は仏の所住に住したまう、今日世眼は導師の行に住したまう、今日世英は最勝道に住したまう、今日天尊は如来の徳を行じたまう」(大正蔵一二・二六六下)とある。しかし北魏の寇謙之(三六三—四四八)の頃から道教の信仰対象として天尊が崇拝され始め、九世紀頃になると、普遍的な最高神を元始天尊として、そこから人格化されたさまざまな神々が体系づけられるようになった。吉蔵の生没年(五四九—六二三)を考慮すると、この天尊信仰の比較的初期の段階であったことが窺える。

(76) 至極絶妙　原文は「妙極」。妙は、はかり知れない、不思議な、精巧な、という意味。ここでは、不思議にして精巧の極みということであるから、このように訳出した。

(77) 不二の玄妙な教え　原文は「不二の玄門」。この言葉は『維摩詰所説経』巻中「入不二法門品」（大正蔵一四・五五〇中—五五一下）に依っている。これは、主人公である維摩詰が不二法門に入ることについて多くの菩薩たちに問うと、これに答えて、まず三十一人の菩薩たちがそれぞれの見解を述べ、次に智慧第一といわれる文殊師利菩薩が不二法門に入るには一切の言葉を離れることだと述べ、最後に維摩詰が沈黙によって入不二法門を示すという話である。この維摩詰の沈黙は「維摩の一黙」と呼ばれ、入不二法門についての真の見解であるとされる。『維摩詰所説経』における「入不二法品」について、吉蔵は『浄名玄論』巻第一で「一に維摩詰不思議解脱の本とは、不二の法門を謂う。然る所以は、不二の道を体するに由るが故に無二の智あり、無二の智に由るが故に能く適化無方なり。（中略）故に知りぬ、不二は衆聖の原為りと。夫れ其の末を述べんと欲せば、要ず先ず其の本を尋ぬべし。是を以て建篇に不二を論ずなり」（大正蔵三八・八五三中）といい、極めて重要視していることがわかる。

(78) 得一の深淵な教え　原文は「得一の淵府」。得一とは、『老子』第三十九章に「昔の一を得る者は、天は一を得て以て清く、地は一を得て以て寧く、神は一を得て以て霊なり、谷は一を得て以て盈つ、万物は一を得て以て生じ、侯王は一を得て以て天下の貞と為る」とあるように、絶対の道を得ること。淵府とは、大いなる倉のことで、ここでは奥深い所を示す。

(79) 三種の道家の経典群　原文には「三洞」とある。『玄都観目録』（五七〇年作）の用いた道家の典籍の三分類で、洞玄・洞真・洞神の三部のこと。これは道家が仏教の経・律・論の三蔵に擬して造ったといわれている。

(80) 『霊宝』　道家の典籍の三分類のうちの洞真部に属し、後漢の張道陵の作で二十四巻あったといわれ、

『弁正論』(大正蔵五二所収)等にその名が見られるが現存しない。現在の道蔵中にある『霊宝経』は後人の改作であり、ここにいう『霊宝』には該当しない。

(81) シッダールタ　原文は「悉達」。これは Siddhārtha の音写語で、悉達多ともいう。釈尊が出家の前に太子であったときの個人名。

(82) 必ずや金輪聖王の位を……　金輪聖王とは、原文には「金輪聖帝」とあり、四輪王の一つである転輪王のうち、金の輪宝を感得し、全世界を支配する聖王をいう。ここの記述は『大智度論』巻第二十九に「若し在家なれば当に転輪聖王と作るべし、若し出家なれば当に作仏を得べし」(大正蔵二五・二七四中)とあるに依る。

(83) 釈尊　前注(47)参照。

(84) 三界　一切の衆生が生死輪廻を繰り返す迷いの世界のことで、欲界・色界・無色界の三種の世界をいう。欲界とは感覚的欲求の支配する世界。色界とは感覚的欲求がしずまり物質的存在のみが残っている世界。無色界とは物質的存在もなくなった純粋精神の世界。ここでいう世界とは、もともと人間の精神状態を指したものであったが、後には具体的な空間があるとされるようになった。

(85) 老子は……　『史記』巻第六十三列伝第三「老子伝」に「周の守蔵室の史なり」とある。ここでいう下級役人とは、原文には「柱史」とあり、周王朝の宮廷図書室の史官(記録係)であったことを指す。

(86) その教えは……　老子(道家)が九種の伝統的学問の一派であることについては前注(69)を参照。ここでいう「その教え」とは、原文には「清虚」とあり、『漢書』巻第三十「芸文志」に「道家とは、(中略)清虚以て自ら守り、卑弱以て自ら持す」とある。

(87) ヒマラヤ　原文には「安明」とある。これは Sumeru の漢訳で、ふつう須弥山と音写される。須弥山とはインドの空想上の山であるが、ここではおそらくヒマラヤを指したと思われるので、このように訳出し

た。
(88) 五種の感覚的な心　原文は「五情」。前注(55)参照。
(89) (聖人が)人と同じなのは……　『三国志』「魏書」巻第二十八「鐘会伝」の注釈の中に引用される何劭著の王弼の伝記の中に王弼の言葉として「以為らく、聖人は、人に茂るは神明なり、人に同じきは五情なり」とある。
(90) 天尊　前注(75)参照。
(91) 『漢書』にも人物の……　原文には「『漢書』にも亦た品類を顕わして伯陽を以て賢と為せり」とあり、『漢書』巻第二十の古今人表を指摘したものである。古今人表には古今の人物を上上(聖人)から下下(愚人)まで九品に分類して孔子を上上(聖人)、老子を中上(賢人)としている。また道安の『二教論』には「『前漢書』に依れば孔子を品して上上の類と為す、皆な是れ聖なり。老氏を以て中上の流と為す、並びに是れ賢なり、又た、何晏・王弼咸な云う、老は未だ聖に及ばず、と」(『広弘明集』巻第八所収、大正蔵五二・一三八中)といっていることから、吉蔵は『二教論』によっていると考えられる。
(92) 何晏と王弼も……　道安の『二教論』に「又、何晏・王弼咸な云う、老は未だ聖に及ばず、と」(『広弘明集』巻第八所収、大正蔵五二・一三八中)とある。また、『三国志』「魏書」巻第二十八「鍾会伝」の注釈の中に引用される何劭著の王弼の伝記の中に、孔子と老子について質問を受けた王弼の答えとして「聖人は無を体す、無は又た訓を以てすべからず、故に説かざるなり。老子は是れ有の者なり、故に恒に言いて不足する所無し」とあるを参照。何晏(?—二四九)は、三国時代の魏の人で、老荘の言を好み、夏侯玄等と清談をして、その時代の流行をつくった。著書に『論語集解』がある。王弼については前注(63)参照。
(93) 孔子を儒童菩薩とし……　原文には「孔をして是れ儒童、老をして迦葉為ら令め」とあり、儒童とは童子・若者の総称で、転じて釈尊が悟りを開いて仏となる以前、まだ求道者である菩薩であったときの名とさ

れ、『太子瑞応本起経』に「時に我れ菩薩為り、名づけて儒童と曰えり」(大正蔵三・四七二下)とある。また、迦葉(Mahākāśyapa)とは、仏の十大弟子の一人で、頭陀第一と称される。ここの記述は、道安の『二教論』に『清浄法行経』に云わく、仏、三弟子を震旦に遣わし教化せしむ。儒道菩薩、彼を孔丘と称し、光浄菩薩、彼を顔淵と称し、摩訶迦葉、彼を老子と称す、と」(『広弘明集』巻第八所収、大正蔵五二・一四〇上)とあるによっていると考えられる。

(94) 十方世界　十方とは、東・西・南・北・東南・西南・西北・東北・上・下の十の方向をいい、無限の空間を表す。つまりあらゆるすべての世界のこと。

(95) 大覚　前注(74)参照。

(96) 出世　世俗を超越すること。ここでは世俗を超越した最高の真理の意。

(97) 人間界と天上界　六道の中でも好ましいとされる二つの世界。詳しくは前注(28)参照。

(98) 三種の機根に……　原文は「三乗の賢聖有り」。三乗とは、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗のことで、仏教においてその修行者を能力と性質によって三種に分けたものであるから、文脈上このように訳出した。三乗について詳しくは後注(267)参照。

(99) 孔子は素王と呼ばれ　原文は「孔は素王と称し」。素王とは、実際には王位につかない空位の王のことで、聖王の徳を備えていながら下位にある人物のこと。たとえば、『荘子』天道に「此れを以て上に処るは、帝王天子の徳なり。此れを以て下に処るは、玄聖・素王の道なり」とあり、これについての郭象の注釈に「此れ皆な無為の至なり。其の道有りて天下の帰する所と為るも其の爵無き者は、所謂る素王の自貴なり」とある。また、その疏に「夫れ其の道有るも其の爵無き者とは、所謂る玄聖・素王の自貴なる者なり、即ち老君・尼父是れなり」とあり、老子と孔子を指すとしている。また、『呉主孫権論叙仏道三宗』(『広弘明集』巻第一所収、大正蔵五二・一〇〇上)にも、孔子を素王であるという記述がある。

(100) 毘曇　前注（15）参照。
(101) 説一切有部　原文は「薩衛（さつえい）」。Sarvāstivādin の音写語で、薩婆多部ともいう。部は学派という意味。小乗部派のうち最も有力であった学派。この学派は、実体としての我は存在せず空無であるが、一切の存在は過去・現在・未来の三世にわたって実在する、と主張した。本書の一九三頁を参照のこと。
(102) 阿毘曇　毘曇に同じ。前注（15）参照。
(103) 四種の迷執　前注（25）参照。
(104) 三種の（迷いの）世界　前注（84）参照。
(105) 輪廻の世界に住む六種の人たち　迷いのうちにある一切の生あるものはその善悪の行為によって、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六種の世界のうちで生死を繰り返すとされ、これを輪廻という。六種の人びととはこの六種の世界に住むものをいったもので、迷いの世界のうちにあるすべてのものを指していったもの。前注（28）も併せて参照のこと。
(106) ある人が、その教説を述べて……　未詳。
(107) 『法相毘曇』　具体的に何を指すか古来異説が多く、はっきりしない。法相とは種々の教えの特徴、分類をいう。また本書一九三頁参照。
(108) 舎利弗　Śāriputra　鶖鷺子（しゅうろし）・秋露子ともいう。仏の十大弟子の一人で、智慧第一とされ、神通第一の目犍連とならび称された。後注（147）も併せて参照のこと。
(109) 『舎利弗阿毘曇論』『出三蔵記集』巻第二には「『舎利弗阿毘曇』二十二巻或は二十巻　右一部、凡そ二十二巻、晋の安帝の時、外国の沙門毘婆沙、姚興の為に長安石羊寺に於いて訳出す」（大正蔵五五・一一中）とある。現在の『舎利弗阿毘曇論』（大正蔵二八所収）は三十巻。また『大智度論』巻第二に「仏の在りし時、舎利弗は仏語を解するが故に、阿毘曇を作れり、後に犢子（とくし）道人等読誦せり。乃ち今に至るまで、名づけて舎

利弗阿毘曇と為す」（大正蔵二五・七〇上）とあるを参照。本書一九三頁も併せて参照のこと。

(110) 三種の神通力を含む六種の神通力　原文は「三明六通」。三種の神通力とは天眼通（世間のすべてを見通す力）、宿命通（自他の過去の状態を知る力）、漏尽通（煩悩を断じて再び迷界に生まれることのない力）でこれを三明という。六種の神通力とは、三明の三種の神通力に、如意通（神足通ともいう。どこにでも現れうる力）、天耳通（世間のすべての音声を聞く力）、他心通（他人の心の状態を知る力）を加えたもので、これを六通、六神通力という。

(111) 阿羅漢　arhat の音写語。略して羅漢といわれ、応供と漢訳される。修行が完成して他の人から供養や尊敬を受ける資格のある人という意。小乗仏教において修行階位の最高位に達した聖者をいう。

(112) 迦旃延　Kātyāyaniputra 生没年不詳。迦多衍尼子ともいう。『八犍度論』（『発智論』）の著者。『大智度論』巻第二には「仏後百年にして、阿輪迦王は般闍于瑟大会を作す。諸の大法師の論議異なるが故に別部の名字有り。是れより以来展転して、姓の迦旃延なる婆羅門道人に至る。智慧利根にして、尽く三蔵内外の経書を読み、仏法を解せんと欲するが故に発智経八犍度を作る。初品は是れ世間第一の法なり」（大正蔵二五・七〇上）とある。なお、迦旃延については関連記事が本書一九三頁にあるので参照されたい。

(113) 『八犍度論』　『出三蔵記集』巻第二に僧伽提婆の訳出として「『阿毘曇八犍度』二十巻　一名『迦旃延阿毘曇』なり、建元十九年に出す」（大正蔵五五・一〇下）とあり、『開元釈教録』巻第十三には「『阿毘曇八犍度論』三十巻　迦旃延子造、或は二十巻、三帙。符秦罽賓の三蔵僧伽提婆と竺仏念と共に訳す。第一訳」（大正蔵五五・六二〇上）とある。現存のものはこの前秦の僧伽提婆と竺仏念の共訳『阿毘曇八犍度論』三十巻（大正蔵二六所収）。異訳に唐の玄奘訳『阿毘達磨発智論』二十巻（大正蔵二六所収）がある。

(114) 犍度というのは……　犍度は skandhaka の音写語。同類のものを集めて整理したものをいい、法聚・篇・品・章・聚などとも漢訳する。聚とはあつまりの意。

(115)『毘婆沙論』北涼の浮陀跋摩と道泰の共訳『阿毘曇毘婆沙論』六十巻(大正蔵二八所収)のこと。道挺の『毘婆沙序』には「遂に乙丑の歳四月中旬を以て、涼の城内苑閑豫宮寺に於いて、請うて理味を伝訳せしむ、(中略)丁卯の歳七月上旬に至って都て訖わる。通じて一百巻。涼城覆没するに会して、遐境に淪湮し、出す所の経本零落して殆んど尽きたり。今、涼王信向を中に発し、深く幽趣を探る。故に新異に至る毎に、寄聞を悕仰す。其の歳の首、更に写し已りて本六十巻を出す」(『出三蔵記集』巻第十所収、大正蔵五五・七四上)とある。これは『阿毘曇八犍度論』を注釈したもので、異訳に唐の玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』二百巻(大正蔵二七所収)がある。

(116)毘婆沙とは……　毘婆沙とは vibhāṣā の音写語で広解・広説・勝説などと漢訳し、主に律典や論書の注釈書の意に用いられる。これに対して、経典を解釈するものを優婆提舎(upadeśa)という。

(117)涼州　現在の甘粛省武威周辺。

(118)法勝　生没年不詳。梵名は達磨尸利帝(Dharmaśreṣthin)といわれる。ちなみに、唐の普光の『倶舎論記』によれば土火羅(Tukhāra)縛蝎国の人、仏滅五百年の生まれという(大正蔵四一・一一下)。

(119)『阿毘曇心論』『出三蔵記集』巻第二に僧伽提婆の訳出として「『阿毘曇心』十六巻　或は十三巻。符堅の建元末、洛陽に於いて出す」(大正蔵五五・一〇下)とあり、また「『阿毘曇心』四巻　晋の太元十六年廬山に在りて遠公の為に訳出す」(大正蔵五五・一〇下)とある。現存のものは後者の僧伽提婆と慧遠の共訳『阿毘曇心論』四巻(大正蔵二八所収)である。

(120)達磨多羅　生没年不詳。四世紀中頃の人とされる。達磨多羅は梵名 Dharmatrāta の音写で、中国名は法救。

(121)『雑阿毘曇心論』『出三蔵記集』巻第二には、晋の安帝の時代(三九七—四一八)法顕が仏陀跋陀羅と共訳した『雑阿毘曇心論』十三巻(大正蔵五五・一二上)、伊葉波羅が訳出し求那跋陀羅が校定した『雑阿毘曇心

論』十三巻（大正蔵五五・一二中）、僧伽跋摩が訳出した『雑阿毘曇心論』十四巻（大正蔵五五・一二中）の三種が記されている。現存のものは劉宋の僧伽跋摩訳『雑阿毘曇心論』十一巻（大正蔵二八所収）である。

(122) 六種類の毘曇　『集異門足論』『法蘊足論』『施設足論』『識身足論』『界身足論』『品類足論』の六種の論書を指す。『八犍度論』を身論と呼ぶのに対し、これらの六種の論を六足論という。ただし『品類足論』の異訳である『衆事分毘曇』を除いて、吉蔵当時には翻訳はなされていなかった。後注（126）参照のこと。

(123) 目連　Maudgalyāyana の音写である目犍連の略。仏の十大弟子の一人。初めは外道の弟子であったが、後に舎利弗とともに釈尊の説法を聞いて仏弟子となった。神通第一と称せられた。

(124) 和須密　生没年不詳。和須密は Vasumitra の音写語で、世友と漢訳する。また『大智度論』巻第二（大正蔵二五・七〇上）では婆須蜜に作っている。古来、世友と称される人は多いが、ここでは六足論の中の一つ『品類足論』（『衆事分阿毘曇論』）の著者をいう。山田竜城『大乗仏教成立論序説』第二部第三章「経典成立に関与した人々」（平楽寺書店、昭和三十四年、三九一―四三八頁）を参照。

(125) 『大智度論』には……　『大智度論』巻第二に「有人の言わく、六分阿毘曇の中第三分八品の分別世処分と名づくるは〔此れは是れ楼炭経。六分の中の第三分を作す〕是れ目犍連の作、六分の中の初分の八品四品は是れ婆須蜜菩薩の作、四品は是れ罽賓阿羅漢の作、余の五分は諸の論議師の作る所なり」（大正蔵二五・七〇上）とある。

(126) 『衆事分毘曇』　六足論の一つで唐代に訳出された『品類足論』の異訳。『歴代三宝紀』巻第十に求那跋陀羅の訳として「『衆事分毘曇』十二巻　菩提耶舎と共に訳す」（大正蔵四九・九一上）とし、『開元釈教録』（大正蔵五五・五二八中）もこれをうけている。現存のものは劉宋の求那跋陀羅と菩提耶舎の共訳『衆事分阿毘曇論』十二巻（大正蔵二六所収）である。六足論については前注（122）参照。

(127) 『甘露味毘曇』　『開元釈教録』巻第十三には「『阿毘曇甘露味論』二巻　或は甘露味阿毘曇と云う。尊者

瞿沙が造る。曹魏の代に三蔵の名を失す」(大正蔵五五・六二一上)とある。現存のものは尊者瞿沙造・訳者不明の『阿毘曇甘露味論』二巻(大正蔵二八所収)である。

(128) 無比　無比法は abhidharma の漢訳語で、阿毘曇、毘曇、阿毘達磨、阿鼻達磨と音写される。通常は、法 (dharma) に対する注釈 (abhi) という意味で、対法と漢訳されるが、ここでは、a が否定の接頭辞として解釈され、a+bhi で、匹敵するもののない教えという意味である。

(129) 大乗　原文は「方等」。前注 (18) 参照。

(130) 小乗　原文は「三蔵」。ここでは小乗のこと。一般には経・律・論をいい、仏教聖典全体を意味するが、本書一四一頁に見られるように吉蔵は小乗聖典・小乗教の意に解釈している。また、蔵とは piṭaka (かご) の漢訳で、一切の仏教の文書や教義を蔵するものという意である。

(131) 百の否定　前注 (66) 参照。

(132) 四句の分別　前注 (64) 参照。

(133) 七つのすぐれた弁才　仏の弁論能力の七つの特徴のことで、迅速に仏法を理解させる捷疾弁、能力の劣った人にも深く仏法を理解させる利弁、話の尽きることがない不尽弁、どんな質問や非難にも詰まることがない不可断弁、人びとの必要に応じて説法をする随応弁、人びとに利益をもたらす義弁、最高の真理、すなわち大乗を説く一切世間最上弁の七つをいう。『大智度論』巻第五十五(大正蔵二五・四五〇下—四五一上)参照。

(134) 五種の眼力　眼力を段階的に説明したもので、凡夫が持つ肉眼、天人が持つ天眼、阿羅漢が持つ慧眼、菩薩が持つ法眼、仏が持つ仏眼をいう。肉眼とは、いわゆる眼である。また、天眼を持つと人びとの未来の生死を知ることができ、慧眼を持つと空を理解することができ、法眼を持つと人びとを救うために教えを見極めることができる。仏眼とは、以上のすべてを併せ持つ眼である。『大智度論』巻第三十三(大正蔵二五・

三〇五下―三〇六上）参照。

(135) 釈尊は部屋を閉ざし　原文は「釈迦は室を掩い」。『普曜経』巻第七に「是に於いて世尊は、世の習俗に随いて、心に自ら念言すらく、是の法は甚深なり。入る所無限にして最正覚を成ず。寂然として微妙、逮え難く知り難し。心の思う所に非ず、言の暢する所に非ず。（中略）正言反するに似たり、肯て信じる者は誰ぞ、黙然なるに如かず」（大正蔵三・五二七下）とある。また『大智度論』巻第七に「得道の後五十七日、寂として法を説かず」（大正蔵二五・一〇九中）とある。

(136) 維摩詰も口をつぐむ　原文は「浄名は口を杜ぐ」。『維摩詰所説経』巻中に「時に維摩詰黙然として言無し」（大正蔵一四・五五一下）とある。維摩（Vimalakīrti）は釈尊と同世代の人で、中インドの街ヴァイシャーリーの長者。居士の身にして無生忍を得、弁才無礙であり、『維摩経』の中で、釈尊の弟子を代表して維摩詰の病を見舞った文殊菩薩と不二法門について問答を交わしている。

(137) これを言い表わそうとすれば……　この文章は『肇論』「涅槃無名論」に「然らば則ち之れを言わんとせば其の真を失し、之れを知らんとせば其の愚に反る。之れを有とせば其の性に乖き、之れを無とせば其の軀を傷る。所以に釈迦は室を摩竭に掩い、浄名は口を毘耶に杜ぐ」（大正蔵四五・一五七下）とあるの引用。ただし原文の「七弁は音を輟め、五眼は照を冥ず」という部分は吉蔵の付加。

(138) 『維摩経』に……　『維摩詰所説経』巻中に「法を無染と名づく。若し法乃至涅槃に染せば、是れ則ち染著にして、法を求むるに非ざるなり」（大正蔵一四・五四六上）とある。

(139) 六十二の種々の邪見　六十二とは六十二見のことで、誤った見解の総称である。ただし『長阿含経』巻第十四「梵動経」（大正蔵一・八九下）、『摩訶般若波羅蜜経』巻第十四（大正蔵八・三二三上―三二五中）、『大般涅槃経』巻第二十三（大正蔵一二・七五九上）などによって分類に種々の説がある。

(140) 『法華経』に……　『妙法蓮華経』巻第一に「邪見の稠林に入りて若しくは有、若しくは無等をいわば、

此の諸の見に依止して六十二を具足す」(大正蔵九・八中)とある。

(141)『中論』に……『中論』巻第一に「浅智は諸法の、若しくは有、若しくは無相を見る。是れ則ち見を滅せる安隠の法を見ること能わず」(大正蔵三〇・八上)とある。ただし原文は「無相」ではなく「無等」とする。

(142)『思益経』に……『思益梵天所問経』巻第一に「当来に比丘有り、(中略)仏の言わく、我れ此の愚人は是れ外道の徒党と説く。我れ彼れの師に非ず、彼れ我が弟子に非ず。是の人邪道に堕して法を破失す、故に有諦を説言す」(大正蔵一五・三九上)とあるの取意。

(143)小さな筌を固守している　筌とは、魚を取る道具。『荘子』外物に「筌は魚を在る所以なり。魚を得て筌を忘る」とある。筌は魚を捕えるための道具であるから、魚を捕ってしまえば必要がなくなるように、言葉もその意味が解ったら忘れるべきであって、言葉にとらわれて本質を見失ってはいけないということの譬えである。ここでは、小乗の人が、小乗という大乗に至るための手段にとらわれて、大乗という究極の目的を見失っていることを指す。

(144)月のありかが……『楞伽阿跋多羅宝経』巻第四に「愚、月を指すを見るに、指を見て月を観ざるが如し。名字に計著する者は、我が真実を見ず」(大正蔵一六・五一〇下)とあり、また『大智度論』巻第九に「人の指を以て月を指し、以て惑者に示すが如し。惑者は指を視て、而して月を視ず」(大正蔵二五・一二五中)とあるによる。指は仏教の教え、月のありかは真理そのものを意味する。指で月のありかを指し示しても、愚人は指だけにとらわれているということの譬喩である。

(145)『阿含経』の文には……　たとえば『中阿含経』巻第四十九「大空経」(大正蔵一・七三八上―七四〇下)に、空・無相を説いている。

(146)須善提は……　須善提は Subhūti の音写で、原文にいう「善吉」、善現などと漢訳される。仏の十大弟

子の一人で、空性の理解に最もすぐれていたことから「解空第一」と称された。『増一阿含経』巻第三に「恒に空定を楽いて空義を分別するは、所謂る須菩提比丘、是れなり。志、空寂微妙の徳業に在るは、亦た是れ須菩提比丘なり」（大正蔵二・五五八中）とある。

(147) 舎利弗は……　『増一阿含経』巻第四十一に「爾の時仏、舎利弗に告げて曰わく、汝は今、諸根清浄にして顔貌人と異なり有り。沙は今、何の三昧に遊ぶや、と。舎利弗、仏に白して言さく、唯然、世尊よ、我は恒に空三昧に遊ぶ、と。仏、舎利弗に告げて言わく、善い哉善い哉、舎利弗よ、乃は能く空三昧に遊べり。然る所以は、諸の虚空三昧は最尊にして第一なればなり」（大正蔵二・七七三中）とある。舎利弗は Śāriputra の音写で、舎利（Śāri 舎利弗の母）の子という意。ここにいう「身子」のほかに、鶖鷺子、舎利子などと漢訳される。本名は Upatisya といい、こちらは憂波提舎、優波帝須、優波替などと音写される。仏の十大弟子の一人で、「智慧第一」とされ、教団の中で大きな信頼と尊敬を受け、釈尊の後継者とみなされていたが、釈尊より先に世を去った。

(148) 『文殊師利問経』に……　『文殊師利問経』巻下に「摩訶僧祇部は分別して七を出有す。体毘履は十一なり。是れを二十部と謂う。十八と及び本の二は、悉く大乗従り出でて、是も無く亦た非も無し。我れ未来に起こらんと説けり」（大正蔵一四・五〇一中）とある。体毘履とは本書にいう上座部のこと。後注（443）の一覧表を参照のこと。

(149) 大衆部　原文は「僧祇」。Mahāsāṃghika の漢訳で摩訶僧祇と音写される。小乗二十部派の一つで、上座部系の部派を保守派と称するに対して、進歩派と称する。本書一八三―一八七頁参照。

(150) 上座部　Sthaviravāda の漢訳。本書一八三―一八七頁にみるように、最初の分裂における根本の部派の一つであり、大衆部に比べて保守的であったとされる。上座部系は主として北方・西方インドに広まり、概して有力であった。

(151) 説一切有部　原文は「薩婆多部」。前注(101)、及び本書一九三頁を参照。

(152) 『大智度論』に……　『大智度論』巻第四「復た次に、仏は無量阿僧祇劫に功徳を作し、衆生を度さんと欲す、と言う。何を以ての故に三阿僧祇劫と言うや、三阿僧祇劫は量あり限あり。問うて曰わく、摩訶衍の中に此の語ありと雖も、我れは亦た都て信ずる能わず」(大正蔵二五・九二中)とあるの取意。これは大乗で説く仏の無量の行願に対する小乗人の不信の言葉として取り上げたものである。

(153) 『大集経』に……　『大方等大集経』巻第二十二に「是くの如く五部にして、各の別異なると雖も、而も皆な諸仏の法界及び大涅槃を妨げず」(大正蔵一三・一五九中)とある。五部とは、仏滅後に仏教教団が五部にわかれたことをいう。詳しくは本書一九五―一九六頁参照。

(154) 『大品般若経』に……　『摩訶般若波羅蜜経』巻第一に「菩薩摩訶薩、諸法の因縁と次第縁と縁縁と増上縁を知らんと欲せば当に般若波羅蜜を学すべし」(大正蔵八・二一九下)とあるの取意。四縁とは、万物が生ずる場合のあらゆる原因を因縁・次第縁・縁縁・増上縁の四種に分類したもの。因縁とは結果を生ずる直接的内的の原因。次第縁とは先の刹那(瞬間)の心が後の刹那の心を生ずるために場所をあけて導き入れることを原因と考えた縁。縁縁とはこころが認識する対象がこころに対して縁となること。増上縁とは以上の三縁以外のすべての間接的な原因のこと。

(155) 四縁を学ぼうと思うならば……　これは説一切有部の論書である『阿毘達磨発智論』(大正蔵二六所収)や『阿毘達磨大毘婆沙論』(大正蔵二七所収)などに四縁について広く明らかにしているから、このように述べたのであろう。

(156) ある(有部の)人が龍樹に……　この問答は『大智度論』巻第三十二(大正蔵二五・二九七中)にある説一切有部の人びとと龍樹との問答を要約したものである。したがって原文には「外人龍樹に問いて云わく」とあるが、この場合、外人とは仏教を信奉しない人びと(外道)ではなく、説一切有部に属する人びとのこ

とである。

(157) どこまでいっても際限がない　原文は「無窮(むぐう)」。無窮とは、たとえば、あるものを基礎づけるためには、他のものを必要とし、後者はさらに他のものを必要とする、このようにとどまることがないことをいい、仏教の因果についての論法の際には最も嫌われ、絶対に陥ってはいけないこととされる。

(158) 無因　無窮と同様に仏教の論法において最も嫌われる。無因には二種類あり、一つは無因有果、もう一つは無因無果である。無因有果とは、一切の存在は果として存在しているが、その原因を突き詰めても何もないとする主張である。無因無果とは、結果も原因もないとする主張である。本書でも破斥される対象にあげられている。本書一一九—一二三頁参照。

(159) もし四縁から……　これも前の問答と同じく『大智度論』巻第三十二（大正蔵二五・二九七中）の前に続く文章の要約である。

(160) 『大集経』に……　『大方等大集経』巻第二に「甚深の義は説くべからず、第一実義に声字無し。憍陳如(きょうちん)比丘は諸法に於いて、真実の知見を獲得せり」（大正蔵一三・一三下）とある。憍陳如とは、Kauṇḍinya の音写で、釈尊の成道以前に六年間苦行を共にした五人の比丘のひとり。釈尊が苦行を捨てて食事を摂るのを見て、見込みがないと鹿野苑に移った。釈尊が悟りを開いて仏陀となり、この鹿野苑に来てはじめてその悟りを説いたとき（初転法輪）、この五人の比丘のうち最初に悟りを得て阿羅漢に達したという。

(161) 五人の比丘　釈尊と一緒に修行し、釈尊が悟りを開いて鹿野苑ではじめて説法をしたとき、その説法を聞いて悟りを得た五人の比丘のこと。五人の比丘とは、憍陳如（Kauṇḍinya）・頞鞞（Aśvajit）・抜提（Bhadrika）・婆破（Vāspa）・摩訶那摩（Mahānāma）であるが、伝承によって多少の出入がある。なお、憍陳如については前注（160）、頞鞞については後注（165）を参照。

(162) 舎利弗　前注（108）及び（147）参照。

(163) 沙門　śramaṇa の音写語。貧道、乏道などと漢訳される。もとはひろく古代インドにおける伝統的なヴェーダ聖典やバラモンの権威を否定し、剃髪し出家して修行に努めるものを総称していったが、中国や日本では仏教の修行者を指していうようになった。

(164) 聖者の最初の位　原文は「初果」。詳しくは須陀洹（しゅだおん）といい、これは srota-āpanna の音写語で、入流・預流と漢訳し、聖者の流れに乗ったという意。小乗の修行の階位の中、初めて聖者として認められるのが須陀洹果の位であり、その意味で初果ともいう。また須陀洹果に至るまでの過程を須陀洹向ともいい、この段階ではまだ凡夫とされる。

(165) 『中本起経』に……　この記述は『中本起経』巻上にある経文の内容を指す。直接の引用は偈（大正蔵四・一五三下）の部分で、他は前後の文の要約である。その内容は、釈尊の父王が、昔、頞鞞（頞陛）等五人を遣わして釈尊を助けさせようとし（大正蔵四・一四七下）、ついで頞鞞をして優波替（舎利弗）に偈をもって法眼を開かせた、ということである。頞鞞沙門とは、Aśvajit のことで阿説示などと音写し、馬勝・頞陛などとも漢訳される。憍陳如比丘と同じく五人の比丘の一人で、ともに釈尊の最初の説法を聞き、最後に悟りに達したといわれている。頞鞞がのちに王舎城で乞食をしていたところ、その姿の清らかさに打たれた舎利弗は彼から釈尊の教えを聞いて悟りにいたり、それを目犍連に伝え、二人が釈尊の弟子になる機縁となった。この話は有名で、多くの大乗仏典にも引用される。

(166) 勝義の真理　原文は「真諦」。真諦は第一義諦・勝義諦ともいい、文字や言葉の表現を超越しており、俗世間を離れた深遠で最勝の立場から見た真理をいう。

(167) 世俗の真理　原文は「俗諦」。俗諦は世諦・世俗諦ともいい、世俗における一般的な真理をいう。前注(166)参照。

(168) 『涅槃経』に……　『大般涅槃経』巻第十五に「諸仏世尊は、第一義諦の為の故に、世諦を説き、亦た衆

生をして、第一義諦を得せしむ。若し衆生をして、是くの如き第一義諦を得ざらしめば、諸仏は終に世諦を宣説せず」（大正蔵一二・七〇八上）とあるの取意。

(169) 世俗の有　原文は「俗有（ぞくう）」。三論教学では有（肯定）の教えを俗諦とし、それを俗有という。あらゆる存在が虚無であるというとらわれを破るために俗諦を説くのである。

(170) 勝義の空　原文は「真空」。俗有に対して空（否定）の教えを真諦とし、それを真空という。すべては実在するという誤った見解を除くために真諦の空を示す。無執著の真理を得させるための教えである。前注(169)参照。

(171) 成実　前注（16）参照。

(172) 訶梨跋摩　前注（21）参照。

(173) 師子鎧　訶梨跋摩の別称。前注（21）参照。

(174) 説一切有部　原文は「薩婆多部」。前注（101）、及び本書一九三頁を参照。

(175) 鳩摩羅陀　Kumāralāta の音写。漢訳は童受。仏滅後四百年頃の人とされている。北インドの出身で北インドで活躍し、その名声が全インドにひろがって、インドの五大論師の一人に数えられる。多くの論書を著したと伝えられるが、詳しいことは不明である。

(176) 大衆部　原文には「僧祇」とあり、これは摩訶僧祇の略。前注（149）及び本書一八三—一八七頁参照。

(177) 九種の経典群　原文は「九経」。前注（51）参照。

(178) 五派　原文は「五部」。大衆部のうち五支派で、一説部・説出世部・灰山住部・多聞部・多聞分別部をいう。詳しくは本書一八七—一九〇頁参照。

(179) 次のように述べている……　直接の典拠については不明であるが、玄暢の『訶梨跋摩伝序』（『出三蔵記集』巻第十一所収、大正蔵五五・七八中—七九中）に類似した内容の記述が見られるので参照されたい。

（180） 罽賓　地名。Kaśmira インド西北部、今のカシュミール地方とされる。罽賓(けいひん)では一世紀の頃には仏教が盛んに行われていたようであり、第四結集がこの地で行われたという伝承がある。説一切有部系の仏教が栄えていたようで、『阿毘達磨大毘婆沙論』もこの地で編纂され、五世紀中頃には世親が『阿毘達磨倶舎論』を著している。四世紀末から五世紀中頃にかけては中国への罽賓からの渡来僧が集中しており、多く有部系の仏教を伝えている。

（181） 四諦　四種の真理の意で、詳しくは四聖諦、四真諦ともいい、鹿野苑で説かれたとされる。その第一は迷いのこの世はすべてが苦しみであるという苦諦、第二は苦しみの原因が煩悩にあるという集諦、第三は煩悩ひいては苦しみをなくした状態が理想の境地であるという滅諦、第四は理想の境地に至るための修行のあり方を説く道諦である。道諦は具体的には、正しい知見（正見）・正しい決意（正思）・正しい言葉（正語）・正しい行為（正業）・正しい生活（正命）・正しい努力（正精進）・正しい記憶（正念）・正しい集中（正定）の八正道をいい、合わせて四諦八正道という。

（182） 五聚　発聚・苦諦聚・集諦聚・滅諦聚・道諦聚をいい、『成実論』における章立てである。

（183） 『八犍度論』　前注（113）参照。

（184） 訶梨跋摩はすでに……　玄暢の『訶梨跋摩伝序』（『出三蔵記集』巻第十一所収、大正蔵五五・七八中―七九中）参照。

（185） ある人は……　誰れを指すか不明。

（186） 法尚部　原文は「曇無徳部(どんむとく)」。これは Dharmottariya の音写語である。法尚部と漢訳される。上座部の分派の一つ。詳しくは本書一九四頁参照。

（187） ある人は……　『大乗義章』巻第十七本に「今、先ず別して須陀洹向を釈す。中に曲に六門の分別有り。一には境に約して分別し、（中略）境に約すと言うは、曇無徳に依らば一時見諦、薩婆多に依らば前後見諦な

り。一時と言うは案ずるに彼の宗に依らば、先に見前の煖頂忍中に別して諦空を縁じて総じて純熟ならしめ、次に世間第一法中に総じて四諦の名用虚仮を縁じて、之れを以て詮と為し、後に無相に入りて総じて四諦を見、一切法空にして念念に増明して、都て間絶無し。成実法の中は此の義を存依す」(大正蔵四四・七九七中)とあるを参照。

(188) 譬喩者　原文は「譬喩」。Dārṣṭānatikā の漢訳。譬喩によって自説を証明する仏教の一派をいうが、部派を形成していたかどうかは不明である。なお、これについては宮本正尊「譬喩書、大徳法救、童受、喩鬘論の研究」(『日本仏教学協会年報』第一年、一九二九年)を参照。

(189) ある人は……　不明。

(190) 経量部　原文は「経部」。Sautrāntika の漢訳。説一切有部の説をかなり批判した。本書では説度部または説経部という。本書一九五頁参照。

(191) 真諦三蔵は……　この記述の典拠については不明。真諦三蔵(四九九―五六九)には、Paramārtha に対する波羅末陀や Kulanātha に対する拘羅那陀などの音字語があり、一般には前者に対応する漢訳名である真諦と呼ばれた。西インド優禅尼国のバラモン出身。諸国を歴遊した後、太清二年(五四八)建康に入り、梁の武帝の依頼で翌年から経論の翻訳にとりかかった。それ以来、太建元年(五六九)七十二歳で示寂するまで中国で訳業に従事した。訳出経論の数は、『歴代三宝紀』によれば、四十八部三百三十二巻とされている。後世、羅什・玄奘・不空と並んで、中国の四大翻訳家の一人に数えられる。訳出経論としては、『十七地論』五巻、『摂大乗論』三巻、『摂大乗論釈』十五巻、『中辺分別論』二巻、『転識論』一巻、『倶舎釈論』二十二巻、『如実論』一巻、『大乗起信論』一巻、『無上依経』二巻、『金剛般若経』一巻、『律二十二明了論』一巻、『婆藪槃頭法師伝』一巻などがあり、瑜伽・唯識系のものを中心として、アビダルマ、如来蔵、律など広い範囲にわたっている。このうち、真諦がもっとも力を入れたのは『摂大乗論』の弘通であり、彼の翻

訳によって摂論学派が成立し、中国仏教に大きな影響を与えた。『続高僧伝』巻一（大正蔵五〇・四二九下）、『歴代三宝紀』巻九（大正蔵四九・八七下）参照。

(192) 『倶舎論』 始め説一切有部の教学を学んだ世親（ヴァスバンドゥ Vasubandhu 四世紀頃）が、後にその教義を経量部の立場から批判的に整理して著したもので、以後アビダルマの基本テキストとなり、中国・日本でも盛んに研究がなされた。漢訳本には、陳の真諦訳『阿毘達磨倶舎釈論』二十二巻、唐の玄奘訳『阿毘達磨倶舎論』三十巻があるが、吉蔵当時には真諦訳のみが存在していた。

(193) ある人は…… 鳳潭（ほうたん）の『頭書三論玄義』には、「有人等とは、此れに三種有り。一には是れを大乗と為す、即ち梁の開善・荘厳の如し、及び光宅是れなり。二には判じて小乗と為す、即ち浄影法師なり。嘉祥は之れに同ず。三には大小を含む。光統・智首及び南山定賓等多く此の説に同ずるなり」（仏教大系『三論玄義』一七八頁）とある。すなわち、鳳潭によれば、『成実論』を大乗の論書と主張するのは梁の三大法師である開善寺智蔵（四五八―五二二）・荘厳寺僧旻（そうびん）（四六七―五二七）・光宅寺法雲（四六七―五二九）、小乗と主張するのは浄影寺慧遠（じょうようじえおん）（五二三―五九二）や吉蔵、大・小乗の教えを共有すると主張するのは慧光（四六八―五三七）・智首（五六七―六三五）および定賓（生没年不詳）などであるという。

(194) 旧序 僧叡の『成実論』の「序」を指すが、この書は現存しない。

(195) 僧叡 三五二―四六三。僧肇などとともに鳩摩羅什門下の高弟として名高く、『成実論』の翻訳がなるやいなや、これを講じた。諸経典をはじめ『大智度論』『十二門論』『中論』などに序文を書いた。伝記は『高僧伝』巻第六（大正蔵五〇・三六四上―中）にある。

(196) 昔、羅什法師は…… 吉蔵は『法華玄論』巻第一においても「又、羅什は成論を翻じ竟（おわ）って、僧叡に命じて之れを講ぜしむ」（大正蔵三四・三六四上）といっている。

(197) 色と形…… 原文は「色・香・味・触」。正確には色境・香境・味境・触境といい、感覚器官の認識対

象を指す。すなわち、色境とは眼による認識対象、香境とは鼻による認識対象、味境とは舌による認識対象、触境とは身体による認識対象をいう。通常、これに耳による認識対象である声境、意識による認識対象である意境を加えて六境と呼び、これにあらゆる認識対象を集約する。

(198) 地・水・火・風　万物を構成する四種の要素で四大、四大種などと呼ばれる。地大は堅さを本質として保持する作用をもち、水大は湿りけを本質として集める作用をもち、火大は熱さを本質として成熟させる作用をもち、風大は成長させる作用がある。

(199) その論には……　『成実論』巻第三「四大仮名品」（大正蔵三二・二六一中—下）を踏まえる。なお、『法華玄論』巻第一には「叡の序に云く、地・水・火・風は仮なり。色・香・味・触は実なり。而して精巧に余有り、実を明かすこと足らず。此れは三蔵の中の実なるのみ。方等の謂には非ず」（大正蔵三四・三六四上）とあり、この文を僧叡の『成実論』の「序」の文と解している。

(200) それは太陽を……　原文は「復た龍燭の蛍燿に於けると雖も」。蛍燿は蛍の光のこと。ここでは大乗を龍燭に、『成実論』を蛍燿に譬えて、『成実論』の劣っていることを明かしている。『文選』（もんぜん）巻第五には「西蜀の東呉に於ける、小大の相絶すること、亦た猶お棘林蛍燿と、夫の尋木龍燭のごときなり」とある。

(201) 次のようにいっている……　前注(194)に述べたように僧叡の『成実論』の「序」は現存しないが、『法華玄論』巻第一には「叡の序に云く、地・水・火・風は仮なり。色・香・味・触は実なり。而して精巧に余り有り、実を明かすこと足らず。此れは三蔵の中の実なるのみ。方等の謂には非ず。序の末に又た什公の語を述ぶ、秦人の謂わく、『成実論』に明かす所の滅諦と方等と致を均しくす、と。秦人の深き識無きこと、何を以てか乃ち此れに至らんや。吾れ毎に其の普く大乗を信ずるものを疑う。当に知るべし、悟ること中に由らず、識るべきことに迷えり。『成論』に明かす所の滅諦を方等に比ぶるに、其れ猶お龍燭の蛍燿に於ける夜光の魚目に於けるがごとし。未だ喩えるに足らず、其れ愚なり」（大正蔵三四・三六四上—中）とある。

(202) 三蔵　前注(130)参照。

(203) 『成実論』の文に……　『成実論』巻第一冒頭に「諸の比丘の異論の種種なるを仏は皆な聴したまえり。故に我は正しく三蔵の中の実義を論ぜんと欲す」(大正蔵三二・二三九中)とある。『三論玄義』の引用は「三蔵内」となっているが、『成実論』には「三蔵中」とある。

(204) 『法華経』には……　『妙法蓮華経』巻第五に「亦た増上慢の人にして小乗の三蔵に貪著する学者と破戒の比丘と名字の羅漢と及び比丘尼にして戯笑を好む者とに親近せざれ」(大正蔵九・三七中)とある。

(205) 迦葉　Kāśyapa の音写。仏の十大弟子の一人で、王舎城郊外における第一結集(三蔵結集)の中心的役割を果たした。行法第一の仏弟子として知られる。

(206) 阿難　Ānanda の音写。仏の十大弟子の一人で、仏にたえず付きしたがった侍者として知られ、第一結集の際、経蔵を述べたと伝えられ、多聞第一の仏弟子として知られる。

(207) 文殊　正確には文殊師利菩薩といい、文殊師利は Mañjuśrī の音写。文殊尸利、曼殊室利とも音写し、妙徳、妙吉祥と漢訳する。また法王子ともいう。特に智慧を表わす菩薩として大乗経典に頻出し、あるいは大乗経典の編纂者とされる。また過去にすでに成仏して樹種上尊仏となっていたとされるため、経典の中では答者として登場することが多い。普賢菩薩とともに釈迦の脇侍菩薩として知られる。

(208) 弥勒　Maitreya の音写。慈氏とも漢訳される。仏滅後五十六億七千万年後にこの世に生まれて成仏し、説法する未来仏として尊崇された。

(209) 『大智度論』には……　以下の記述は続く問答も含めて、『大智度論』巻第百に「問うて曰わく、若し仏は阿難に是の般若波羅蜜を嘱累せば、仏の般涅槃の後、阿難は大迦葉と共に三蔵を結集するに、此の中に何を以て説かざりしや。答えて曰わく、摩訶衍は甚深にして信じ難く、解し難く、行じ難し。仏の世に在りし時すら諸の比丘ありて摩訶衍を聞くに、信ぜず解せざるが故に坐より去れり。何ぞ況んや、仏の般涅槃の後

をや。是れを以ての故に説かざるなり」(大正蔵二五・七五六上)とあるの取意。

(210) 四種の『阿含経』 原文は「四阿含」。長阿含、中阿含、雑阿含、増一阿含をいう。阿含(āgama)とは「伝承」の意味である。転じて、釈尊の時代から伝承された経典、すなわち原始仏典全般を指す。

(211) 条例 「けじめ」と読んだのは、『三論玄義検幽集』巻第四に「条とは条別を謂い、例は類例を謂う。大小別にして而も各の流類有り。故に条例有りと云う」(大正蔵七〇・四二〇上)とあるによった。

(212) だから、大乗経典の…… 以下の記述は『大智度論』巻第四に「問いて曰わく、何を以ての故に、大乗経の初めには菩薩衆と声聞衆を両つながらに説き、声聞経の初めには独り比丘衆のみを説いて菩薩衆を説かざるや。答えて曰わく、二乗の義を弁ぜんと欲するが故なり。仏乗および声聞乗なり。声聞乗は陜小なるも大乗は広大なり。声聞乗は自利自為なるも仏乗は一切を益す。復た次に声聞乗は多く衆生空を説くも仏乗は衆生空と法空を説く。是の如く等、種種に分別して是の二乗を説くが故なり。(中略)摩訶衍は広大にして諸乗・諸道皆な摩訶衍に入る。声聞乗は陜小にして摩訶衍を受けず。譬えば恒沙の大海を受けざるは其の陜小を以ての故にして、大海の能く衆流を受けるは其の広大を以ての故なるが如し」(大正蔵二五・八五中—八六上)とあるによる。なお、吉蔵は『法華義疏』巻第一(大正蔵三四・四五七上)の中で、『大智度論』のこの言葉ではまだ十分でないとして、大乗経を四分類している。それは、ただ菩薩衆のみあるもので『華厳経』の七会、ただ声聞衆のみあるもので『金剛般若経』、二衆ともにあるもので『法華経』、二衆ともにないもので『金光明経』である。

(213) 『成実論』の文章には…… 『成実論』巻第十一(大正蔵三二・三二七)などに仮名心と法心と空心の滅について論じ、五つの構成要素(五蘊)によって構成される衆生の空と諸法の空を説いていることを指す。なお、原文に「生法二空」とあるが、これは衆生と法の二空のことで、衆生の空とは前に我空とか人空とかといっているものと同じ。二空については前注(19)参照。

(214)『大品般若経』に……『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十六に「須菩提、仏に白して言さく、何等を是れ四聖諦の平等の相とするや、と。須菩提よ、若し苦無く苦智無く、集無く集智無く、滅無く滅智無く、道無く道智無くんば、是れ四聖諦の平等の相と名づく」（大正蔵八・四一二上）とあるを指す。

(215)四種の『阿含経』の中にも……空は、初期大乗仏教において般若経系統の思想の根本とされるようになったものであるが、原始仏教の時代にもこのような考えがあり、無我といった。この無我について、たとえば、『雑阿含経』巻第三に「色は是れ無我、受想行色も是れ無我なり。此の色は当に有るに非ず、受想行色も当に有るに非ず」（大正蔵二・一六下）とある。

(216)『舎利弗阿毘曇論』にも……身子とは舎利弗のこと。『舎利弗阿毘曇論』巻第十六に「内空、外空、内外空、空空、大空、第一義空」（大正蔵二八・六三三上）を説いて、詳しく空を弁じている。舎利弗については前注（108）、『舎利弗阿毘曇論』については前注（109）を参照。

(217)三種の世界　前注（84）参照。

(218)『涅槃経』には……『大般涅槃経』巻第二十五に「智とは空と及び不空と（中略）を見る。空とは一切の生死なり。不空とは大涅槃を謂う。（中略）声聞・縁覚は一切空を見て不空を見ず、（中略）是の義を以ての故に第一義空を得ず」（大正蔵一二・五二三中）とある。なお、不空の概念については「中国仏教における不空の概念」（拙著『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』所収、春秋社、昭和五十一年、六四二頁―六五二頁）を参照。

(219)小乗（の空）は……『大智度論』巻第三十七に「空相応に二種有り。一には但空、二には不可得空なり。但空を行ずれば、声聞・辟支仏に堕し、不可得空を行ずれば、空も亦た不可得にして、則ち処として堕すべき無し」（大正蔵二五・三三五上）とあるを参照。但空とは偏空ともいい、ただ空のみに執著すること。不可得空とはものの本体を求めても結局は得られないから空であるということ。

(220)『般若経』の…… 『大智度論』巻第七十九に「須菩提の行ずる所の空行を、菩薩の空行に比せんと欲するに、百分の一にも及ばず。(中略)又た毛孔の空を十方の空に比せんと欲するが如きは、是の理有ること無し。是の故に仏菩薩と比するに千万億分の一に及ばず」(大正蔵二五・六一八中—下)とある。なお、人空と法空については前注(19)参照。

(221)(空と有との)相即…… 空がそのまま有であり、有がそのまま空であるというように見極めること。

(222)四人のすぐれた声聞 以下の文章は、直接は摩訶迦葉の偈頌であるが、須菩提、摩訶迦旃延、摩訶目犍連もこれに合意しているから、四人というのである。『妙法蓮華経』巻第二(大正蔵九・一六中)参照。摩訶迦旃延(Kātyāyana)は、仏の十大弟子の一人で、論議第一とされ、釈尊の説法を論議解釈することにすぐれていたといわれる。摩訶迦葉については前注(205)、須菩提については前注(146)、摩訶目犍連については前注(123)を参照のこと。なお、摩訶とは Mahā の音写で、この場合尊称として冠する語(後注(301)参照)。

(223)汚れもない 原文は「無漏(むろ)」。これは anāsrava の漢訳語で、漏れ出る不浄なものがないこと、つまり煩悩のなくなった境地を指す。

(224)因果にもとらわれない 原文は「無為」。asaṃskṛta の漢訳語。種々の原因や条件によらない存在、生成や破壊を超えた超時間的な存在をいう。

(225)次のように述べている…… 『妙法蓮華経』巻第二に「我等は、若し仏国土を浄め衆生を教化することを聞くも、都て欣楽すること無し。所以は何ん。一切の諸法は皆な悉く空寂にして、生無く滅無く、大無く小無く、無漏、無為なればなり。是の如く思惟して喜楽を生ぜざりし。我等は長夜に、仏の智慧に於いて貪無く著無く、復た志願すること無し。而も自らは法に於いて、是れ究竟なりと謂えり。我等は長夜に空法を修習して三界の苦悩の患いを脱することを得て、最後身の有余涅槃に住せり」(大正蔵九・一八中—下)とあるの取意。

(226) 証得　悟ること。理解すること。

(227) 『大智度論』に……　『大智度論』巻第十九に「復た次に、声聞・辟支仏の法中に、世間は即ち是れ涅槃とは説かず。何を以ての故に。智慧の諸法に深入せざるが故に。菩薩の法中に、世間は即ち是れ涅槃と説く。智慧の諸法に深入せるが故に」(大正蔵二五・一九七下―一九八上)とあり、また同じく『大智度論』巻第三十一に「復た次に略して説かば、二種の空有り。衆生空と法空なり。小乗の弟子は鈍根なるが故に為に衆生空を説く。我と我所と無なるが故に則ち余法に著せず。大乗の弟子は利根なるが故に為に法空を説く。即時に世間の常に空なること涅槃の如しと知る」(大正蔵二五・二八七中)とある。ここは両所の取意であろう。

(228) 声聞や辟支仏　後注(267)参照。

(229) 『涅槃経』では……　『大般涅槃経』巻第二十二に「若し声聞に依りて、施及び施の果報を見ずと言わば、是れ則ち名づけて破戒・邪見と為す」(大正蔵一二・七五〇下)とあるの取意。

(230) それなのに『成実論』では……　『成実論』巻第十一に「又は世諦は是れ諸仏の教化の根本なり。謂わく、布施・持戒は善処に報生す。若し此の法を以て其の心を調柔せば、道教を受くるに堪(た)う。然して後に為に第一義諦を説く。是の如きの仏法は初めより頓に深からず。猶お大海の漸漸に深きに転ずるがごとし。故に世諦を説く。又た、若し能く得道の智慧を成就せば、乃ち為に実法を説くべし」(大正蔵三二・三二七中)とあり、また同じく『成実論』巻第十一に「又た罪福等の業は皆な仮名の有なり。所以は何ん。殺生等の罪・離殺等の福は皆な実有に非ず」(大正蔵三二・三二八下)とある。ここでは両所の取意であろう。

(231) 刹帝利　Kṣatriya の音写語。インドにおける四姓の第二の王族・武士階級をいう。ここでいう刹帝利(せっていり)が実際誰れを指すのかは不明である。

(232) 解決してみせた　原文は「敷折(ふせつ)」。吉蔵の『中論序疏』にも同じ内容の文があるが、そこでは「剖折」(大正蔵四二・四下)となっている。その意味は分析してはっきり決定するということ。

(233) 罽賓　前注(180)参照。

(234) 鳩摩羅陀　前注(175)参照。

(235) 有法の真実　成実の教義においては、仮りの存在を成り立たせる構成要素が実在していると説く。いまはこのことを指している。

(236) 仮法　前注(235)にいう有法の真実の反対で因縁によって成り立った仮りの存在、及びその現象のこと。『成実論』の「四大仮名品」や「根仮名品」など(大正蔵三二・二六一中、二六五中)を参照。

(237) 次のように申し述べた……　前注(231)にみるように、この言葉を述べた人物は不明であり、典拠も未詳である。

(238) 司徒　官名。周代には六卿の一つで地官大司徒といわれた。漢代には宰相を改め大司徒とし、大司馬・大司空と共に三公に列せられ、後漢では単に司徒と称された。以後、明になって廃止されるまで、歴代これにならっている。三公のうち第二位にあったが、人事権を握ってその権力は大きなものであったという。

(239) 文宣王　四六〇―四九四。南斉の第二代武帝の第二子。名は蕭子良、字は雲英といい、文宣は諡号である。武帝が即位するとすぐに、竟陵王に封じられたので、竟陵王文宣公(王)ともいわれ、その後司徒という要職に就いたので、司徒文宣王ともいわれる。特に教養人・仏教信奉者として有名で、兄の文恵太子とともに名僧に講説をさせた。『南斉書』巻第四十、『南史』巻第四十四に伝記がある。

(240) 周顒　汝南(河南省)安城の人。字は彦倫。南朝の宋の明帝、南斉の高帝に仕え、文宣王の兄の文恵太子に仕えた。博学多識で儒・仏・道に通じ、書と言辞に巧みであったという。当時『成実論』の研究が盛んで、文宣王に命じられて『抄成実論』の「序」を作った。これは『出三蔵記集』巻第十一(大正蔵五五・七八上―中)に収められている。なお、彼の伝記は『南斉書』巻第四十一、『南史』巻第三十四にあるほか、『高僧伝』巻第七・八(大正蔵五〇所収)の各僧伝中にもしばしばその名が散見する。

（241）（王は）斉の永明十年……　永明（四八三―四九三）は斉の武帝（四四〇―四九三）の治世。永明十年は四九二年にあたる。しかし『略成実論記』では、これを永明七年（四八九）十月のこととしている（『出三蔵記集』巻第十一所収、大正蔵五五・七八上）。

（242）求那跋摩の遺文の……　求那跋摩（三六七―四三一）はGuṇavarmanの音写で、功徳鎧と漢訳する。罽賓（前注（180）参照）の人。二十歳のときに出家し、その後、セイロン、ジャワを経て、四二四年、広州に至る。四三一年に招かれて建康に来たが、わずか九カ月で寂した。曇無讖以後の大乗律の伝来に大きな役割を果たした。伝記は『高僧伝』巻第三（大正蔵五〇・三四〇上―三四二中）にあり、遺文の偈として「諸論各の異端なれども、修行すれば理は無二なり。偏執すれば是非有り、達者は違諍無し」（大正蔵五〇・三四二上）とある。

（243）昆勒門　『大智度論』巻第二に「有人云わく、（中略）摩訶迦旃延、仏の在りし時、仏の語を解するが故に、蜫勒を作る。（蜫勒は秦において篋蔵と言う）乃ち今に至りて南天竺に行わる」（大正蔵二五・七〇上）とある。昆は毘の誤写で、原音はveṭa（サンスクリット語のpeṭa）である。昆勒門は迦旃延（前注（222）参照）の著した『昆勒論』の内容を指すといわれるが、『昆勒論』は現存しないため、詳しいことは不明である。中国では『大智度論』のこの記述により、これを亦有亦空を説く代表的な論書であると理解していたようである（『荻原雲来文集』、荻原博士記念会、昭和十三年、二〇六頁以下参照）。

（244）『大智度論』に……　『大智度論』巻第十八に「智者は三種の法門に入りて、一切の仏語を観ずれば、皆な是れ実法にして相い違背せず、何等か是れ三文なる、一には蜫勒門、二には阿毘曇門、三には空門なり。（中略）若し般若波羅蜜の法を得ずして阿毘曇門に入らば、則ち有中に堕ち、若し空門に入らば則ち無中に堕ちる。若し蜫勒門に入らば則ち有無中に堕ちる」（大正蔵二五・一九二上―一九四中）といっている。また、非空非有門については、同巻第十五に「常・無常は実相に非ず、二は倶に過あるが故なり。もし諸法は有常

に非ず、無常に非ずとせば、是れ愚癡論と為す」（大正蔵二五・一七〇下）とあることを指している。
(245) 四種の物質の構成要素　原文は「四大」。前注(198)参照。
(246) 五種の存在の構成要素　原文は「五陰」。五陰とは五蘊ともいい、我々の心身を含めた一切の存在の構成要素のこと。肉体または物質的現象である色、感受作用である受、表象作用である想、意志作用である行、確認作用である識の五種をいう。
(247) 犢子部が……　犢子部とは上座部系の薩婆多部から分派した部派の一つで、可住子弟子部ともいう。詳しくは仏教の歴史について述べた本書一九三頁を参照のこと。ここで犢子部の主張とされている文は、『大智度論』巻第一に「是の仏法中に亦た犢子比丘の説くこと有り。四大和合して眼法有るが如し。是の如く五衆和合して人法有り。『犢子阿毘曇』中に説けり」（大正蔵二五・六一上）とあるによる。
(248) 説一切有部　原文は「薩衛」。前注(101)参照。
(249) 譬喩者や訶梨跋摩のたぐい　譬喩者については前注(188)、訶梨跋摩については前注(21)参照。
(250) 『大智度論』に……　『大智度論』巻第三十五は「仏滅後五百歳、分かちて二分と為し、有るは法空を信じ、有るは但だ衆生空を信ず」（大正蔵二五・三一九中）。なお、人空と法空の二空については前注(19)参照。
(251) 扁鵲　中国春秋時代の名医。『史記』巻第百五・列伝第四十五「扁鵲伝」参照。
(252) 法勝　前注(118)参照。
(253) 馬鳴　Aśvaghoṣa　生没年不詳。龍樹より以前、二世紀頃のインドの仏教詩人。著作に『仏所行讃』(Buddhacarita)などがある。詳しくは金倉円照『馬鳴の研究』（平楽寺書店、一九六六）参照。
(254) 指にとらわれて……　前注(144)参照。
(255) ある人が……　前注(193)参照。
(256) （だから）進んで……　白牛は最もすぐれた乗り物を意味し、大乗を譬えたもの。これに対して小乗の

声聞・縁覚を羊・鹿の車に譬える。『妙法蓮華経』巻第二（大正蔵九・一〇中—一六中）による。騾馬とは牡の驢馬と牝馬との混血種をいう。ここでは『成実論』が小乗にも大乗にも属さないということを譬えたもの。ただし、この見解がいつ頃誰れによって主張されたのかは不明である。

(257) インドの四種の説　本書一一七—一二三頁及び前注（25）参照。

(258) 中国の三玄の教え　前注（48）参照。

(259) ある大乗の論師……　不明。

(260) 本物の宝の玉　原文には「夜光」とあり、正確には「夜光珠」。闇夜に光を発する名玉をいう。ここでは偽物との対比上、「本物の宝の玉」と訳出した。ちなみに吉蔵の『法華玄論』巻第一には「『成論』に明かす所の滅諦を方等に比ぶるに、其れ猶お龍燭の蛍耀に於ける、夜光の魚目に於けるがごとし」（大正蔵三四・三六四上—中）とある。

(261) 建康（南京）　原文には「江左」とあり、揚子江の左側、すなわち中国の南側を指す。『涅槃経』の改訂作業は、実際には建康で行われたと考えられるので、いまはこのように訳出した。

(262) 昔『涅槃経』が……　『大涅槃経序』に「玄始十年、歳次大梁、十月二十三日を以て、河西王、勧め請いて訳せしむ」（『出三蔵記集』巻第八所収、大正蔵五五・五九下）とあるによれば、北涼の曇無讖が四十巻本『大般涅槃経』（大正蔵一二所収）を訳出したのは四二一年であり、これを北本という。慧厳・慧観等は、その後四四二年までの間に、法顕の訳出した『仏説大般泥洹経』（大正蔵一二所収）六巻を参照して、北本を三十六巻本『大般涅槃経』（大正蔵一二所収）に改訂した。これを南本という。ここでは南本の成立時を指している。なお南本の成立過程については、『高僧伝』巻第七「慧厳伝」（大正蔵五〇・三六八上—中）を参照のこと。

(263) 沙門慧観　生没年不詳。姓は崔といい、清河（河北省邢台州および山東省武城）の出身。若くから出家して、後に廬山の慧遠の弟子となり、また鳩摩羅什に師事する。羅什の没後、荊州を経て建康の道場寺に住し、七

十一歳で没した。『高僧伝』の巻第七「慧観伝」（大正蔵五〇・三六八中）参照。なお、沙門については前注（163）参照。

(264) 劉宋の道場寺の……　ここでいう『涅槃経』の「序」は現存しない。この内容に関して、智顗『妙法蓮華経玄義』巻第十上には「道場の観法師は、頓と不定とを明かすこと前に同じく、更に漸を判じて五時の教を為す」（大正蔵三三・八〇一中）とあり、慧観は頓・漸・不定の三種を説いたとしているが、吉蔵『法華玄論』巻第三には「宋の道場寺の恵観法師は『涅槃』の序を著して教を明かすに二種有り。一には頓教、即ち華厳の流なり。二には漸教、謂ゆる五時の説なり。後の人、更に其れに一を加えて復た無方教有るなり。三大法師は並びに皆な之れを用う」（大正蔵三四・三八二中）とあり、もともとは頓教と漸教の二つだけであったとしている。

(265) 鹿野苑　原文は「鹿苑」。前注（8）参照。

(266) 沙羅双樹　沙羅（sāla）はインド原産の堅い木のことで、双樹とは一つの同じ根から二本の木が生えている状態をいう。釈尊がクシナガラ（Kuśinagara）郊外で亡くなられたときに、その四辺に沙羅の双樹があったために、釈尊の亡くなられた地を指す。また、釈尊入滅のとき、その臥床の四辺にあった沙羅双樹の各各一本が枯れ一本が栄えたとされる。枯れた方の木が白く変色したため、その様子を白鳥（鵠）や鶴に譬えて、原文にいう「鵠林」、あるいは鶴林ともいう。

(267) 三乗　三乗とは、声聞・縁覚・菩薩のこと。声聞とは、śrāvaka の漢訳語で、教えを聞く修行僧を意味し、自らの悟りのために励む聖者をいうが、実際には保守的仏教教団を指すことが多い。縁覚とは、pratyeka-buddha の漢訳語で、独覚ともいい、辟支仏と音写される。世俗を離れ、独りで修行し、真理を悟っても、それを他人に説こうとしない聖者のこと。実際にはどのような人びとを指しているのか不明な点が多い。大乗仏教では、この二つを二乗・小乗といい、独善的な修行者として批難した。菩薩とは、菩提薩

埵(bodhi-sattva)の略称。自らの悟りを求めて衆生を利益し、六波羅蜜(後注(270)参照)の行を修めて未来に仏の悟りを開こうとする求道者をいう。この三者を三乗といい、乗(yāna)とは乗り物の意味で、人びとを迷いの世界(此岸)から悟りの世界(彼岸)へ渡す乗り物にたとえていったものである。

(268) 四諦　前注(181)参照。

(269) 十二因縁　十二縁起ともいい、苦しみの成立過程を十二の項目に分け順序だてたもの。根本の無知(無明)により意志(行)が生じ、意志により認識(識)が生じ、認識により精神と肉体(名色)が生じ、精神と肉体により感覚器官(六入)が生じ、感覚器官により感触(触)が生じ、感触により感受(受)が生じ、感受により愛着(愛)が生じ、愛着により執著(取)が生じ、執著により生存(有)が生じ、生存により誕生(生)が生じ、誕生により老化・死亡(老死)が生じる、というのが基本であり、釈尊が悟りを開かれたときには、この十二因縁を悟ったものとされる。

(270) 六波羅蜜　原文は「六度」。菩薩が実践すべき六種の徳目。波羅蜜は pāramitā の音写語で、悟りの世界に渡すという意味に解して「度」と漢訳するが、完成するという意味と解釈される場合もある。財産にせよ教えにせよ何かを与える布施、戒律を守る持戒、苦難に耐える忍辱、たゆまぬ努力をする精進、精神を統一する禅定、真実を知る智慧の六つのこと。

(271)『思益経』正確には『思益梵天所問経』といい、姚秦の弘始四年(四〇二)に鳩摩羅什によって訳出された。全部で四巻あり、大正蔵一五に収められている。竺法護訳の『持心梵天所問経』とは同本異訳である。

(272) 多少の改変　吉蔵は『大品経遊意』で「第三に教を会す。成論師云わく、仏教は三を出ず。一には頓教、華厳大乗等の如きなり。二には偏方不定教、勝鬘・金光明・遺教・仏蔵経の如きなり。三には漸教、四阿含及び涅槃の如き、是れなりと」(大正蔵三三・六六中)といい、成実論師が慧観の二教五時説を三教五時説に改変したことを示唆している。なお前注(264)参照のこと。

(273) 二諦　世俗を超えた真理と世俗の上での真理という二種の真理。前者を真諦・勝義諦・第一義諦といい、ここでは勝義の真理と訳す。後者は世諦・俗諦・世俗諦といい、ここでは世俗の真理と訳す。基本的には真諦は空の立場からみたもののあり方を、俗諦は有の立場からみたもののあり方をいう。真諦と俗諦については前注(166)(167)参照。

(274) 三仮　ものごとは、多くの原因や条件が和合して成立するから仮りの存在であるとする因成仮、不変のように見えるものも、瞬間を分析してみると仮りの存在であるとする相続仮、あるものごとは、他のものごととの相対によって成立するから仮りの存在であるとする相待仮、の三つをいう。『大乗玄論』巻第一「二諦義」(大正蔵四五・一八中)及び同巻第二「八不義」(大正蔵四五・二五下―二六上)参照。

(275) 四忘　四句分別をすべて根本的に否定して、それに全くとらわれない境地。四句分別については前注(64)参照のこと。

(276)『大品般若経』に……『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十二に「須菩提よ、当に知るべし、二相あらば、檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜有ること無し、道有ること無し果有ること無し乃至順忍有ること無し」(大正蔵八・三八三中)とあるの取意。

(277)『涅槃経』に……『大般涅槃経』巻第八に「若し無明、諸行を因縁すと言わば、凡夫の人は聞き已りて分別し、二法の想を生ず。明と無明と、智者は其の性の無二に了達す。無二の性は即ち是れ実性なり」(大正蔵一二・六五一下)とあるの取意。

(278) 有所得　ものごとが実在するとみなし、とらわれの心で取捨選択すること、あるいは一方に執著すること。

(279) 有所得の人は……『大般涅槃経』巻第十五に「若し有得を説かば、是れ魔の眷属にして、我が弟子に非ず」(大正蔵一二・七〇七下)とある。

(280) また、有所得の人は……『摩訶般若波羅蜜経』巻第六に「須菩提よ、是の因縁を以ての故に摩訶衍は三界中従り出て、薩婆若中に至る。不動に住するが故に」(大正蔵八・二六〇中)とあるの取意。
(281) 断見　前注(34)参照。
(282) 常見　世界は常住不滅であり、また、身体は滅しても我は永遠不滅であるとする見解のこと。なお、我については前注(20)参照。
(283)『大品般若経』に……『摩訶般若波羅蜜経』巻第十二に「爾の時、諸天子(中略)是の如くの言を作す、我れ等閻浮提に於いて、第二の法輪転を見る。是の中無量百千の天子、無生法忍を得、と」(大正蔵八・三一一中)とある。すなわち、ここでは多くの天人たちが、釈尊の鹿野苑での説法を第一の転法輪(初転法輪)ということを踏まえて、般若波羅蜜の説法を第二の転法輪であると賞嘆しているのである。
(284)『大智度論』の中で……『大智度論』巻第六十五に「初転法輪に八万の諸天、無生法忍を得て、阿若憍陳如、一人初道を得。今、無量の諸天、無生法忍を得。是の故に第二の法輪転ずと説く。今の転法輪は、初転の似如し」(大正蔵二五・五一七上)とある。
(285) 波羅捺　Vārāṇasī 国のことで波羅棕ともいう。仏が成道した後、この国の鹿野苑(前注(8)参照)で最初の説法をした。
(286) 霊鷲山　前注(9)参照。
(287)『法華経』には……『妙法蓮華経』巻第二に「昔、波羅捺に於いて四諦の法輪を転じ、分別して諸法たる五衆の生滅を説けり。今復た最妙にして無上の大法輪を転じたもう。是の法は甚だ深奥にして、能く信ずる者有ること少なし」(大正蔵九・一二上)とある。また、同じく『妙法蓮華経』巻第一に「是の如く我れ聞けり、一時、仏は王舎城の耆闍崛山の中に住し、大比丘衆、万二千人と倶なりき」(大正蔵九・一下)とあるように、『法華経』の説かれたのは耆闍崛山(霊鷲山のこと、前注(9)参照)であり、その内容は三乗を合して

一乗に帰することであるから、要約してこのようにいっているのであろう。

(288)『涅槃経』には……『大般涅槃経』巻第十三に「我れは昔日、波羅㮈城に於いて諸の声聞の為に法輪を転ず。今、始めて此の拘尸那城に於いて、諸の菩薩の為に大法輪を転ず」(大正蔵一二・六八九下)とある。拘尸那城とはクシナガラのことで、釈尊が入滅した沙羅双樹(前注(266)参照)のあった場所を指す。

(289)『大智度論』に……『大智度論』巻第百に「仏口の所説は、文字語言を以て分かたば二種と為す。三蔵は是れ声聞の法、摩訶衍は是れ大乗の法なり」(大正蔵二五・七五六中)とあるの取意。摩訶衍とは mahāyāna の音写語で大乗を意味する。

(290)『菩薩地持論』に……『菩薩地持経』巻第三に「十二部経、唯だ方広部のみ是れ菩薩蔵、余の十一部は是れ声聞蔵」(大正蔵三〇・九〇二下)とある。『菩薩地持経』は別名『菩薩地持論』ともいい、いまは文脈上「論」を用いた。なお、十二部経については前注(51)を、方広については前注(18)を参照。

(291)『中論』に……『中論』巻第一に「先ず声聞法中に於いて十二因縁を説き、又た已に習行して大心有りて深法を受くるに堪うる者の為に、大乗法を以て因縁の相、所謂る一切法の不生不滅、不一不異等の畢竟無所有なるを説きたまえり」(大正蔵三〇・一中)とあり、初め声聞法の中で生滅因縁の十二因縁法を説き、後に機根が成熟した人のために八不中道の無生滅の教えを説いたといっている。

(292)(それはちょうど長者が)……『妙法蓮華経』巻第二(大正蔵九・一六中—一九上)に説く長者と窮子の譬喩のことを指す。ある大金持ちがいて、自分の子どもが流浪の生活を送り貧窮していることを知り、何とか自分の子どもであることをわからせて財産を譲ろうと思ったが、最初からはそのことをわかってもらえなかったので、まず便所掃除を命じ、次に財産を管理させ、しだいに長者としての資質を身につけさせ、最後には実子であることを知らせて財産を継がせたという話である。つまり、声聞の人に大乗の教えをわからせるためには、その人にあった方便を用いながら少しずつ大乗の教えを説いて行くということを譬えたもので

ある。

(293) 菩薩はこの教えを…… 『妙法蓮華経』巻第一に「菩薩はこの法を聞きて、疑網を皆な已でに除く」(大正蔵九・一〇上)とある。

(294) 千二百人の阿羅漢は…… 『妙法蓮華経』巻第一に「一千二百の羅漢も悉く亦た、当に仏と作るべし」(大正蔵九・一〇上)とある。なお阿羅漢については前注(111)参照。

(295) 毘曇の教えによると…… 不明。

(296) 成実の義によれば…… 『成実論』巻第三に「唯一諦有り、謂わく、初得道と名づく。(中略)最後に滅諦を見る、故に名づけて得道と為す」(大正蔵三二・二五七中)とあり、また同じく『成実論』巻第十五に「一諦を以て得道す、所謂る滅為り」(大正蔵三二・三六三上)とある。

(297) 大乗の教えによると…… 不明。

(298) 般若(波羅蜜) 般若は prajñā(パーリ語 paññā)の音写語で、悟りを得る真実の智慧をいい、智慧あるいは単に智もしくは慧などと漢訳する。波羅蜜は正確には波羅蜜多といい、pāramitā の音写語で、度とか到彼岸などと漢訳し、この場合(向う岸に)渡ったという意であるが、完成したという意にも解される。つまり、般若波羅蜜とは、彼岸への到達あるいは智慧の完成を意味する。

(299) 『大智度論』に…… 『大智度論』巻第四十七に「是を以ての故に、般若は仏に属せず、声聞・辟支仏に属せず、凡夫に属せず、但だ菩薩のみに属す」(大正蔵二五・三七一上)とある。

(300) 『大品般若経』に…… 『摩訶般若波羅蜜経』巻第三に「是の般若波羅蜜の中に広く三乗を説くは、是の中に、菩薩摩訶薩・声聞・辟支仏は当に学すべければなり」(大正蔵八・二三四上)とある。

(301) 摩訶般若 摩訶とは mahā の音写語で、摩賀・摩醯・莫訶ともいう。大きな、偉大な、という意で大と漢訳される。また、尊称として冠する語としても用いられる。なお、般若は前注(298)にみるように、智

慧のことであるから、摩訶般若は続いて訳文にもいうように「大慧」または大智などと漢訳される。

(302) 経師　経文を読誦する法師で、律師・論法師・禅師に並立する呼称。

(303) 『大品般若経』では……　『摩訶般若波羅蜜経』巻第十三巻に「例えば狗の大家に従って食を求めず、反って作務者に従って索むるが如し」(大正蔵八・三一九上)とあるを参照。

(304) 『維摩経』では……　『維摩詰所説経』巻中に「我等何為(なんす)れぞ永く其の根を絶ち、此の大乗に於いて已に敗種の如きぞや」(大正蔵一四・五四七上)とある。

(305) 世親　Vasubandhu 彼ははじめ説一切有部により出家したが、後に経量部(きょうりょうぶ)の立場から有部の教義を批判的にあつかった『阿毘達磨倶舎論』を著している。しかし、その後、兄の無著(むちゃく)の感化を受けて大乗に転向してからは大いに大乗を宣揚する論書を著し、後世にも大きな影響をあたえた。その生存年代については、一説に無著の弟である世親と『倶舎論』の著者である世親とを別人と見る説もあり異論が多いが、両者を分ける必要はなく、その年代は四〇〇—四八〇年頃であろうとみられている。

(306) 仏性　如来性、覚性ともいう。一般に、仏の性質、仏としての本性などといわれ、如来蔵とも同視される。すべての人びと、また存在に仏性が具わっているとされ、仏と衆生の同質性が明かされ、あらゆる人の悟りへの可能性が説かれた。

(307) 仏の三身の説　大乗仏教になると仏陀に関する考察が進められ、種々の仏身説が説かれるようになった。三身説もその一つで、仏について、法身(真理そのものとしての仏身)、報身(修行の誓願が完成して、その結報として得られた仏身)、応身(教化のために相手に応じて仮りに姿を化作して現れる仏身)の三身を説くものが一般的なものである。

(308) 『法華論』では……　吉蔵が世親の『法華論』(『妙法蓮華経憂婆提舎(うばでいしゃ)』)に拠って『法華経』の七カ所に仏性を認めたとする箇所は、いま便宜上『法華経』本文をもって示すと、第一に「方便品」諸仏智慧甚

深無量の文（大正蔵九・五上—中）、第二に同じく「方便品」唯仏与仏の文（五下）、第三に同じく「方便品」開示悟入仏知見の文（七上）、第四に同じく「方便品」の諸法従本来の文（八中）、第五に「譬喩品」の我等同入法性の文（十下）、第六に「法師品」知仏性不遠（三一下）、第七に「常不軽菩薩品」悪人記別の文（五〇下）である。

(309) 百の否定　前注（66）参照。

(310) 四句の分別　前注（64）参照。

(311) 涅槃学派　中国南北朝時代から隋・唐初にかけて『大般涅槃経』を所依の経典として発展した学派をいう。その初期には羅什門下の道生（三五五—四三四）・慧観などが活躍した。慧観は謝霊運（三八五—四三三）・慧厳（三六三—四四三）とともに『大般涅槃経』（南本）を編集し、五時教判を主張し、また漸悟説を唱えて道生の頓悟説と対立したとされる。その後、梁代に隆盛をむかえ、梁末から陳初にかけて三論・天台などの新興教学の台頭によって衰運の道をたどった。

(312) 方広道人　具体的にはどのような人か不明だが、『大智度論』巻第一に「方広道人の言わく、一切の法は不生不滅なれば、空にして所有無し。譬えば兎の角・亀の毛の常に無なるが如しと」（大正蔵二五・六一上—中）とあり、ものごとを初めから無いものとして捉え、だから空であると主張する人びとをいう。

(313) ある人は……　『中観論疏』巻第二本に「開善は真俗一体と謂う、故に名づけて一と為す。龍光は真俗異体と謂う、故に名づけて異と言う。今倶に之れを斥す、故に不一不異と云う」（大正蔵四二・二六中）とあり、『二諦義』巻下に「開善と荘厳は一体と明かし、龍光は異体と明かす。釈は衆多と雖も一異を出ず。故に此の三人は一切の人を摂するなり」（大正蔵四五・一〇五中）とあるので、開善寺智蔵（四五八—五二二）と荘厳寺僧旻（四六七—五二七）は二諦を一つのものとして、龍光寺僧綽は別のものとしたことがわかる。また同様のことが『大乗玄論』巻第一「二諦義」（大正蔵四五・二一下）にもみえる。

(314) いずれの面から考えても　原文には「二途」とあり、これに忠実に訳すならば、「二種の方法のいずれから接近してみても」である。ただしこの二種の方法の解釈は、真諦と俗諦とする説と、前提条件を一体とする接近法と異なるとする接近法との二種とする説があるので、いまはこのように訳出した。

(315) 問う、勝義の真理と……　以下の問答は『中観論疏』巻第六末に「問う、真俗の一・異に何の過かあるや。答う、一に五過・三節有り。五過とは、真を以て俗に従うる。俗は無常なれば真も亦た無常ならん。二に俗を以て真に従うる。真は常なれば俗も亦た常ならん。三に真は俗に従わざれば即ち真と俗と異なり。四に俗は真に従わざれば俗と真と異なり。五に若し体は一にして義は異なりと言わば、即ち是れ亦一亦異なり。体の一なるが故に亦た一なり。義の異なるが故に亦た異なり。三節とは、初めの二は一の義を得て、次の両は是れ異の義なり。三には是れ亦一亦異なり」（大正蔵四二・九六中）とあるを参照されたい。ただし『三論玄義』では、あくまで二諦を一つのものとみることを破斥している。

(316) 経に……　『摩訶般若波羅蜜経』巻第一に「舎利弗よ、色は空に異ならず、空は色に異ならず。色は即ち是れ空、空は即ち是れ色なり」（大正蔵八・二二三上）とある。

(317) 相即　ここに限り、原文は「双即」とするが、文脈上相即と訳出した。なお、相即については前注(221)参照。

(318) 大慧菩薩　Mahāmati-bodhisattva の漢訳名。『楞伽経』で釈尊に対する直接の質問者となって、教えを導き出す役を演じる菩薩で、その教理内容をさりげなく提示している。

(319) 龍樹菩薩　前注（13）参照。

(320) 初歓喜地　菩薩の修行の階位である十地の初めの位。菩薩がわずかに悟りの境地に到達して歓喜する位、という意味である。

(321) 安養国　安養浄土、安養世界ともいい、阿弥陀仏の極楽浄土を意味する。『妙法蓮華経』巻第六に「若

し女人有りて、是の経典を聞き、説の如くに修行せば、此に於いて命終す。即ち安楽世界の阿弥陀仏の、大菩薩衆に囲遶せらるる住処に往きて、蓮華の中の宝座の上に生まれん」(大正蔵九・五四中―下)とあり、また、旧訳である『正法華経』巻第九に「是に於いて寿終す。安養国に生まれ、無量寿仏に見ゆ」(大正蔵九・一二六下)とあるを参照。

(322)『楞伽経』に……『入楞伽経』巻第九に「如来の滅度の後、未来に当に人有り、大慧よ、汝諦かに聴け、人有りて我が法を持す。南大国中に於いて、大徳比丘有り、龍樹菩薩と名づく。能く有無の見を破し、人の為に我が法、大乗の無上の法を説く。歓喜地を証得し、安楽国に往生せしむ」(大正蔵一六・五六九上)とあるの取意。

(323) 阿難　前注(206)参照。

(324) 如来　tathāgata の漢訳で仏の異名。基本的には「そのように行った」という意で修行の完成者、真理の体現者を指し、仏教ばかりでなく、当時のインドで一般的に用いられた呼称である。大乗仏教では特に、あるがままの絶対の真理に従って現われて来た人という意に解する。

(325) 優婆掘多　紀元前四―三世紀の人。Upagupta の音写語で、ほかに優波毱多・優波笈多などとも音写し、大護・近蔵・近護などと漢訳される。釈尊の滅後、摩訶迦葉にはじまる仏祖の中で第四祖とされる。紀元前二七〇年頃インドを統一したアショーカ王の師で、商那和修の弟子であったという。

(326) 尸羅難陀比丘　不詳。

(327) 青蓮華眼比丘　不詳。

(328) 牛口比丘　不詳。

(329) 宝天比丘　不詳。

(330) 菩提心　阿耨多羅三藐三菩提心の略称。阿耨多羅三藐三菩提とは anuttarā-samyak-saṃbodhiḥ の音写

で、無上道と漢訳される。悟りを求めて仏道を行じようとする心のこと。
(331) 九十六種の邪見　九十六種の外道がもっていたあやまった考えのことで、インドにおける邪見の総称である。前注(3)参照。
(332) 馬鳴比丘　前注(253)参照。
(333)『摩耶経』には……　斉の曇景訳『摩訶摩耶経』(大正蔵一二・一〇一三中―下)に出る経文を要約引用したもの。本経は、前半に、仏が生母摩耶のために説法したことを記し、後半に、摩耶夫人が仏の涅槃に臨んで天界より下って仏との最後の別れを記した経であるが、その中に仏滅後千五百年に至るまでの歴史的な記事を述べた箇所を含んでいる。摩訶摩耶(Mahāmāyā)は、釈尊の生母で、釈尊を産んだ後七日で亡くなり、死後天界に生まれたとされる。
(334) 法勝　前注(118)参照。
(335) 訶梨跋摩　前注(21)参照。
(336)『阿含経』に……　『増一阿含経』巻第十七に「是の如く比丘、此の四諦有り、実有にして虚ならず。(中略)此の四諦を成ずるが故に名づけて四諦と為す。是れ比丘に此の四諦有るを謂う」(大正蔵二・六三一上)とあるによる。成実の人たちは、『成実論』が実、すなわち四諦を成じる論であるから、この経文を将来『成実論』が訶梨跋摩によって著される予言であると解釈した。
(337) 末の世　原文は「像末」。像末とは仏滅後の仏教を正法・像法・末法の三期に分けたうちの後の二期である。正法期は仏の教え、修行、証りの三つとも存在する時期であり、像法期は教えと修行はあるが証りを得ることがない時期であり、末法期は教えのみあって、修行も証りもない時期である。なお、「像法」とは、正法に似た時期という意味である。
(338) 龍樹の著述は……　鳩摩羅什の訳した『龍樹菩薩伝』(大正蔵五〇・一八四下)には、龍樹の著作として、

大乗経典に対する優波提舎（upadeśa）十万偈、『荘厳仏道論』五千偈、『大慈方便論』五千偈、『中論』五百偈、『無畏論』十万偈（『中論』はこの中より出る）をあげている。この中、大乗経典に対する優波提舎は『大智度論』百巻を指すと思われる。『中論』五百偈は、『中論』の偈文を指す。偈文は龍樹の作であるが、注釈は後人の作であり、たとえば、漢訳されているのは青目の注釈を付したものである。その他については、何を指すのか不明である。また、龍樹の著作については異説が多いが、宇井伯寿博士に従うと、『中論頌』『十二門論』『空七十論』『廻諍論』『六十頌如理論』『広破論』『大智度論』『十住毘婆沙論』『大乗二十頌論』『菩提資糧論頌』『宝行王正論』『龍樹菩薩勧誡王頌』の十二種である（宇井伯寿『印度哲学史』岩波書店　昭和七年、二八七頁参照）。この他に、龍樹に帰せられている著作は多いが、真偽の判定は困難である。なお、龍樹については前注（13）参照。

（339）僧叡　前注（50）参照。

（340）鳩摩羅什　前注（195）参照。

（341）彼の『中論』の「序」に……　『中論』の僧叡の「序」に「夫れ百梁の構興るときは、則ち茅茨の仄陋なるを鄙しむ。斯の論の宏曠なるを観るときは、則ち偏悟の鄙倍なるを知る」（大正蔵三〇・一上）とある。

（342）インド十六大国　吉蔵の『中論序疏』に「彼をば総じて天竺と名づく、別して開くときは則ち土は既に十六大国・五百の中国・一千の小国有り」（大正蔵四二・四中）とある。釈尊在世のとき、インドにあった十六の大国をいう。それは、伝承により多少の出入はあるが、『長阿含経』巻第五（大正蔵一・三四中）によると、鴦伽（Aṅga）、摩竭（Magadha）、迦尸（Kāśi）、居薩羅（Kośala）、拔祇（Vṛji）、末羅（Malla）、支提（Cedi）、拔沙（Vatsa）、居楼（Kuru）、般闍羅（Pañcāla）、阿湿波（Aśvaka）、阿般提（Avanti）、婆蹉（Matsya）、蘇羅婆（Śūrasena）、乾陀羅（Gandhāra）、剣洴沙（Kamboja）である。

（343）またこの『中論』の「序」には、これに該当する文は見当

たらない。吉蔵の誤解かあるいは補いであろう。また、無相仏は、無想好仏ともいい、仏としての外面的な特徴はないが、仏と等しい徳をそなえた者をいう。

(344) (そして)……　『中論』の僧叡の「序」に「敢えて学者に預かるの流、斯の論を翫味して以て喉衿と為さざる無し」(大正蔵三〇・一上)とある。

(345) また鳩摩羅什は……　鳩摩羅什が始め罽賓(前注(180)参照)で説一切有部(前注(101)参照)などの小乗の学説を学び、後に須利耶蘇摩(Sūryasoma)に大乗を学んだことを指す。『高僧伝』巻第二「鳩摩羅什伝」(大正蔵五〇・三三〇上—三三三上)及び前注(50)参照。

(346) 断見　前注(281)参照。

(347) 常見　前注(282)参照。

(348) 戯論　prapañca の漢訳で、基本的には戯れの談論の意。ここでは言葉や概念にとらわれた議論を指す。

(349) 精神の依りどころ　原文は「霊府」。『荘子』徳充付に「故に以て和を滑すに足らず、霊府に入るべからず」とあり、郭象の注に「精神の宅」とある。

(350) 儒家や墨家　儒家とは孔子・孟子の教えを遵奉する学派で仁義・道徳を説き、孔子を祖とする。墨家とは兼愛・非攻・薄葬・非楽を主張し、墨翟が創始した学派。孟子は墨家を異端としてこれを排斥している。いずれも中国春秋戦国時代の諸子百家を代表する一つ。また『荘子』斉物論に「道は小成に隠れ、言は栄華に隠る。故に儒墨の是非有りて、以て其の非とする所を是として其の是とする所を非とす」とあるを参照。

(351) 夢の中に虎を見る　『善見律毘婆沙』巻第十二に「眠る時に夢に山崩れ或は虚空に飛騰すと見る。或は虎狼師子賊に逐ると見る。此れは是れ四大不和の夢なり。虚にして実ならず」(大正蔵二四・七六〇上)とある。

(352) 空中に花を見る　『入楞伽経』巻第一に「猶お虚空の花の如し。有無不可得なり」(大正蔵一六・五一九上)とある。

(353)『中論』に……　原文には「正観論」とあり、本書の後文にあるように『中論』のことを指す。『中論』巻第二に「大聖の空の法を説くは、諸見を離せんが為の故なり。若し復た空有りと見ば、諸仏の化せざる所なり」(大正蔵三〇・一八下)とある。

(354)たとえば、水は……　前注(353)の『中論』巻第二の引用文に続いて「譬えば病有りて薬を服するを須(もち)うれば治すべく、若し薬復た病とならば則ち治すべからざるが如し。火の薪従り出づれば水を以て滅すべきが如し。若し水従り生ぜば何を用(も)ってか滅することを為さん」(大正蔵三〇・一八下)とある。

(355)生・老・病・死……　生は誕生すること、老は成長して老化すること、病は病気になること、死は死亡すること。この四つは人生の苦悩の根本原因とされ、これを四苦という。また憂はくよくよすること、悲は悲嘆すること、苦は苦しみ、悩は悩まされ不快であること。これを前の四苦と合わせて四苦八苦という。『大智度論』巻第七十一に「須菩提よ、菩薩摩訶薩は阿耨多羅三藐三菩提を得る時、衆生をして生・老・病・死の相と憂・悲・苦・悩の法とを抜出して、無畏の岸・涅槃の処に著かしめるなり」(大正蔵二五・五五八中)とあり、また同じく『大智度論』巻第八十六に「須菩提よ、一切の相は皆な是れ二なり。一切の二は皆な是れ有法なり。有法に適わば便ち生死有り。生死有るに適わば生・老・病・死・憂・悲・苦・悩を離れ得ず。是れ因縁なるを以ての故に」(大正蔵二五・六六一下)とあるを参照。

(356)『法華経』に……　『妙法蓮華経』巻第一に「舎利弗よ、吾れは成仏して従り已来、種種の因縁と種種の譬喩をもって広く言教を演べ、無数の方便をもって衆生を引導し、諸著を離れしむ」(大正蔵九・五下)とある。

(357)『維摩経』にも……　『維摩詰所説経』巻上に「世間に著せざること蓮華の如し。常に善く空寂の行に入りて、諸法の相に達して罣礙(けいげ)無し。空の如く所依無きに稽首す」(大正蔵一四・五三八上)とある。

(358)六道　前注(28)参照。

(359) 四依の菩薩である龍樹や提婆　原文は「四依の開士」。前注（12）および（13）参照。

(360)『法華経』に……　『妙法蓮華経』巻第一に「是の如き大果報と種種の性と相との義を、我れ及び十方の仏は乃ち能く是の事を知れり。是の法は示すべからず、言辞の相の寂滅すればなり」（大正蔵九・五下）とある。

(361) 仏は言葉によって……　この記述については、『勝鬘宝窟』巻上本にも「然して至理は無名なれども、聖人は無名相の中に、衆生の為の故に名相を仮りて説く。衆生をして此の名相に因りて無名相を悟らしめんと欲す」（大正蔵三七・一下）とある。なお、名相とは名称と形体、つまり言葉とそれに伴う概念をいう。

(362) だから、四依の……　『中観論疏』巻第一本に「便ち仏知見に入りて法身を成ずることを得せしむ。十方三世の仏の出世の大意は既に爾り。四依の菩薩の出世の大意も亦た爾り。四依の菩薩の出世の大意も亦た爾なるが故に、四依は仏の如し、亦た即ち是れ仏なり」（大正蔵四二・八中）とあるを参照。

(363) 天に二つの太陽はなく……　『礼記』「曾子問」に「天に二日無く、土に二王無し。家に二主無く、尊に二上無し」とあるを参照。

(364) 文殊菩薩　前注（207）参照。

(365)『華厳経』にも……　『大方広仏華厳経』巻第五に「文殊よ、法は常に爾り。法の王は唯一の法なり。一切に無礙なる人は、一道に生死を出る」（大正蔵九・四二九中）とある。ただしここでいう「無礙なる人」を、原文は「無畏なる人」としているが、いずれにしても仏のことを指す。

(366) その一つは……　ここでは、正を体と用とに分ける。体とは実体、本体のことで、根本的なもの、あるいはものそのものを指す。用とは作用、現象のことで、派生的なもの、あるいはものの持つはたらきを指す。

(367) 世俗の有　前注（169）参照。

(368) 勝義の無　ここでいう「無」は空のこと。前注（170）参照。

(369) 末の世　原文は「像末」。前注(337)参照。

(370)『大品般若経』には……『摩訶般若波羅蜜経』巻第十七に「須菩提よ、菩薩摩訶薩は六波羅蜜を行ずる時、当に是の念を作すべし、生死の道は長く、衆生の性は多しと雖も、爾の時応に是の如く正憶念すべし、生死の辺は虚空の如く、衆生性の辺も亦た虚空の如し。是の中、実に生死の往来無く、亦た解脱する者無し、と。菩薩摩訶薩は是の如きの行を作し、能く六波羅蜜を具足し、一切種智に近づく」(大正蔵八・三四九中)とある。

(371) だから『大品般若経』に……『摩訶般若波羅蜜経』巻第二十二に「仏、須菩提に告げたまわく、二は是れ有法、不二は是れ無法なりと。世尊よ何等か是れ二なるや。仏の言わく、色の相は是れ二、受想行識の相は是れ二、(中略)一切の相は皆な是れ二なり。一切の二は皆な是れ有法なり。適し有法有れば便ち生死有り」(大正蔵八・三八三中)とあり、この意を取ったもの。

(372) (仏の)二智　権智と実智のこと。権智とは権りの智という意味で、仏が教化の手段をめぐらす智慧をいう。実智とは真実の智慧という意味で、仏の真理に通じた智慧をいう。

(373) 二諦　前注(273)参照。

(374) (菩薩の)二慧　前注の二智に同じく権智と実智とをいうが、ここでは仏の権実の二智に対して菩薩の権智・実智の二慧をいう。智と慧を区別することについては、『大乗玄論』巻第四(大正蔵四五・四九上)で、吉蔵が、〈般若〉を〈慧〉と翻訳すべき理由として、十波羅蜜の序列により最上位第十の闍那(jñāna)を智と称するのに対して、第六の般若(prajñā)を慧と称すること、また、悟りに到達して得る薩婆若(sarvajña)を仏の智と称するのに対して、修行位に属する般若(prajñā)を慧とすることなどをあげている箇所を参照。

(375) 言教(の二諦)　言教とは言葉によって示された教えのことで、言教の二諦とは言葉や文字によって説かれた二諦の教えということ。ここでは経典に対して論書によって説かれる二諦の教えをいう。

(376) 昔（の華厳）と……　『法華遊意』に「三種法輪を説かんと欲するが故に此の経を説く。三種と言うは、一には根本法輪、二には枝末法輪、三には摂末帰本なり。根本法輪とは、仏の初成道にして花厳の会を謂う。純ら菩薩の為に一因一果の法門を開く。謂わく根本の教なり。但し薄福の鈍根の流は一因一果を聞くに堪えず。故に一仏乗に於いて分別して三を説く。謂わく枝末の教なり。四十余年に三乗の教を説きて其の心を陶練す。今の法花に至りて始めて、彼の三乗を会して一道に帰するを得。即ち摂末帰本の教なり」（大正蔵三四・六三四下）とあるから、文意上ここにいう昔とは華厳の教えのことで、今とは法華の教えのことである。

(377) 初めから大乗を学んだ菩薩　原文には「直往の菩薩」とある。直往の菩薩とは二乗の修行によらず、直接に大乗を学ぶ菩薩のこと、あるいは直接に大乗を学んでも、理解できる人のことである。ここでは『華厳経』を聞く菩薩を指す。

(378) 小乗を捨てて大乗に転向した人びと　原文には「廻小向大の人」とある。廻小向大の人とは、一度小乗を学んで仏教を理解する能力をある程度向上させてから大乗を学ぶ人、あるいは小乗を経緯しなければ、大乗を理解できない人のことである。ここでは『法華経』を聞く声聞を指し、彼らは今まで最高の教えだと信じていた小乗から、釈尊に導かれて大乗に転向する。

(379) 「涌出品」に……　『妙法蓮華経』巻第五に「此の諸の衆生は、始めて我が身を見、我が所説を聞きて、即ち皆な信受して如来の慧に入れり」（大正蔵九・四〇中）とある。

(380) （同じ「涌出品」では）……　『妙法蓮華経』巻第五では、前注（379）に続けて「先に修習して小乗を学びし者を除く。是の如きの人をも、我れは今亦た是の経を聞かしめて仏慧に入ることを得せしむるなり」（大正蔵九・四〇中）とある。ただし原文には「是の如きの人をも」という一節はなく、また「先に修習して小乗を学びし者を除く」という一節は、前注の文脈に含まれるのが一般で、吉蔵の解釈とは異なる。すなわち、この「除先修習学小乗者」を「先に修習して小乗を学ぶをもって除かれし者をも」あるいは「先に除か

れし、修習して小乗を学べる者をも」と読んだと思われる。ここでは漢文にはこだわらず、意味の上からこのように訳出した。

(381) 中実　中道実相の略。すべてのものの真実のありのままのすがたのことで、それは空や有という固定的な見方では把えることはできないとされる。

(382) 『中論』の……『中論』巻第二「燃可燃品」の第十偈に「若し法の因待して成ぜば、この法は還って待を成ずべし。今則ち因待すること無ければ、亦た所成の法無し」(大正蔵三〇・一五中)とある。

(383) 仏が二月十五日に……『大般涅槃経』巻第一に「爾の時、世尊は大比丘八十億百千人と倶にありて、前後に囲遶さるる。二月十五日、涅槃に臨む時、仏の神力を以て大音声を出す」(大正蔵一二・六〇五上)とあるによる。

(384) 多くの仏弟子たちが……『大智度論』巻第二に「爾の時、大迦葉は千人を選び得たり。阿難を除去して尽く皆な阿羅漢なり。(中略)是の時、大迦葉は千人と倶に王舎城の耆闍崛山中に到り、阿闍世王に告げて語る。我等に食を給し日日送来せよ。今我等経蔵を結集せんとして他行を得ず。是の中、夏安居すること三月にして初めの十五日の説戒の時、和合僧を集む。大迦葉禅定に入りて天眼を以て今の是の衆中を観るに、誰れか煩悩未だ尽さずして、遂出す応き者有り、唯だ阿難一人有りて尽さず。余の九百九十九人は、諸の漏已に尽して清浄無垢なり」(大正蔵二五・六七下—六八上)とある。夏安居は四月から六月までの三カ月間であり、その初めの十五日とあるから、四月十五日に三蔵を編纂したと解される。また阿難は参加できず、迦葉を含めた一千人により結集が行われた。これを第一結集という。ここでは経・律・論の三蔵が集められたとされているが、その当時、まだ論蔵は存在せず、この第一結集では、釈尊の説かれた教えとしての経と、仏教教団の日常生活の規則を集めた律とが結集されたのが史実とされている。王舎城とは、Rājagrha のことで、古代のインド十六大国の一つで、中インドにあったマガダ国(Magadha)の首都。ガンジス河中流に

ある。耆闍崛山とは霊鷲山のことで、前注(9)参照。

(385) 迦葉　前注(205)参照。

(386) 陳如　前注(160)参照。

(387) 『大智度論』によれば……　前注(384)参照。

(388) 婆師波羅漢　Vāspa 波湿波・婆沙波・婆敷とも音写する。初転法輪のときの五比丘の一人とされる。

(389) 五人の比丘　前注(161)参照。

(390) 阿闍世王　Ajātaśatru 古代のインド十六大国のマガダ(Magadha)の国王。父のビンビサーラ(Bimbisāra)王を幽閉して王位についたが、英明な君主であり、後に仏に帰依し仏教を弘めた。またその在位中には、中インドの各地を征服してマガダを隆盛に導いた。

(391) 『大智度論』によれば……　前注(384)の『大智度論』巻第二の引用中略箇所に「是の時に王は宮中に教勅し、常に飯食を設けて千人を供養す」(大正蔵二五・六七下)とある。

(392) 百十六年　二部の分裂の時期については、『部執異論』に「仏世尊の滅後、一百年に満つるは、譬えば朗日の頞悉多山に隠れるが如し。百年を過ぎし後、更に十六年に、一大国有り。波吒梨弗多羅と名づく。王は阿輪柯王と名づく。閻浮提に大白蓋有りて一天下を覆う。是の如き時中に、大衆破散せり」(大正蔵四九・二〇上)とあるによる。また同様の記述が『十八部論』(大正蔵四九・一八上)にも見える。

(393) 摩訶提婆　Mahādeva の音写語で、大天と漢訳する。貿易商の子で、父が他国へ行っている間に母と通じ、帰国した父を毒殺した。また、母との関係が噂となったため、他国へ逃避したが、そこで偶然にも旧知の羅漢と出会い、暴露を恐れて彼も殺害した。更に母が他人と関係を持ったことを知り、怒って母をも殺害した。その後、良心の呵責に耐えかねて出家を望んだが、彼の悪行はすでに周囲の知れる所であったため、誰も彼を助けようとはしなかった。そこで彼は自ら出家して仏教を学んだのであるが、元来聡明な人であっ

たから、短時間でこれを吸収し、自ら阿羅漢果を体得したと豪語した。また、アショカ王に招請されて王宮に入り、説法をしたが、裏では王妃と通じていたとされる。摩訶提婆の伝は、玄奘訳『大毘婆沙論』巻第九十九（大正蔵二七・五一〇下—五一二上）にあるが、時代的に吉蔵はこれを見ることができない。現在は散逸しているが、『三論玄義検幽集』巻第五（大正蔵七〇・四五五中—四五六下）に引用される真諦の『部執異論疏』を見たと思われ、注記の内容もこれに拠った。

(394) 三つの大罪　原文は「三逆罪」。母を殺すこと、父を殺すこと、阿羅漢を殺すこと、仏を傷つけること、教団を分裂させることの五つの大罪を五逆罪といい、これを犯すと地獄に堕ちるとされる。摩訶提婆はその中の三つの大罪を犯したので、ここでは三逆罪という。

(395) 第一に多くの……　この記述については根拠不明。

(396) 摩訶提婆が偈頌を作って……　『部執異論』に「余人衣を染汚す、無明あり、疑あり、他によりて度せらる、聖道は言の所顕なり、是れ諸仏の正教なり」（大正蔵四九・二〇上）とある。ただし、『部執異論』は、この偈頌が摩訶提婆の作であるとは明かしていない。これも『部執異論疏』に拠ったのであろう。

(397) 戒律の条文　原文には単に「戒」とあるも、文脈から波羅提木叉（はらだいもくしゃ）を指すと思われる。波羅提木叉とは、prātimokṣa の音写語で、戒本と漢訳し、戒律の条文、すなわち戒律の箇条の体系をいう。ちなみに戒とは、条目の一つ一つをいう。後注（398）及び（399）参照のこと。

(398) 布薩　パーリ語 uposatha の音写語で、サンスクリット語 upavasatha の訛った言葉である。月に二回、満月と新月の日に同一地域の僧が集まって自己反省をし、罪を告白する会合のこと。このときには、出家者は一堂に会して戒律の条文を唱えることになっている。

(399) （彼は）この一偈を……　『三論玄義検幽集』巻第五に『部執異論疏』を引いて「後に布薩の時に於いて大天は座に昇る。波羅提木叉戒の後に於いて前の五事を集めて偈を作りて曰わく、無学の漏失は魔引に因る、

無知あり、疑惑あり、他に由りて度せらる、聖道の現起は声を仮りて呼ばる、是れ如来の真諦の教と謂う、と。（中略）波羅提木叉戒の後に於いて、復た更に一偈を足して云わく、余人衣を染汚す、無明あり、疑あり、他によりて度せらる、聖道は言の所顕なり、是れ諸仏の正教なり、と」（大正蔵七〇・四五六上）とある。

(400) 第一に、自分以外のものが…… 以下の記述について『三論玄義検幽集』巻第五に『部執異論疏』を引いて「後に寺中に於いて夢に不浄を漏失す。而して弟子に汚れし所の衣を洗わしむに、弟子白して言わく、師は煩悩尽くれば、何ぞ斯の事を容れんや、と。彼の言わく、漏失に二種有り。一には煩悩にして、羅漢は已に無し。二には不浄にして、羅漢も免れず。煩悩は尽くると雖も、豈に便利・涕・唾等無からんや。然らば我が漏失は魔嬈の為の故なり。汝は応に怪しむべからず、と。（中略）此れは是れ魔女の我れを毀らんと欲するが故なり。而して不浄を以て我が衣を汚すのみ」（大正蔵七〇・四五五中―下）とある。

(401) しかし、この一語を…… この記述について『三論玄義検幽集』巻第五に「真諦の『部執疏』に云わく、大天所説の五事に亦た虚実有り。故に共に思択せん。一には魔王・天女は実に能く不浄を以て羅漢の衣を染ず。二には羅漢は習気を断ぜず。一切智を具せざれば即ち無明の覆う所と為す。三には須陀洹の人は三解脱門に於いて自ら証せざること無し。乃ち復た疑も無し。余事の中に於いて猶お疑惑有り。四には鈍根は初果に、定んでは自ら得と不得とを知らざれば、善知識に問う。須陀洹を得て若し事相を為すこと有らば、知識は為に浄を壊せざること有るを説く。謂わく、若し四諦に於いて疑無く、戒に於いて失無く、三宝に於いて信を壊せざることを得ば、此の人は已に初果を証せり、と。因りて更に自ら観察して自ら審ずるに得を知る。五には聖道も亦た言に因りて顕わること有りとは、舎利弗等の如し。口に偈を誦する時に当たって、即ち聖道を得。若し此の如き説にあらざれば即ち名づけて虚と為す。既に虚実有るが故に共に思択せり。此の五事を思択するに因りて所執同じからざれば、分かれて両部を成ず、と」（大正蔵七〇・四五六中―下）とある。

(402) 煩悩の潜在的な余力　原文は「習気無明」。煩悩そのものは尽きてしまっても、その後に習慣性が残っ

ていることをいう。煩悩を起こしたことによって癖になった煩悩の余力。なお、この一文については前注(401)参照のこと。

(403) 聖者の初位　原文は「須陀洹果」。前注(164)参照。

(404) 三種の禅定　原文は「三解脱門」。悟りに通ずる三つの禅定をいい、三三昧ともいう。ものごとが空であることを観ずる空解脱門、ものごとに差別がないことを観ずる無相解脱門、願望や欲求すべきものはないと観ずる無願解脱門を指す。

(405) 第三に……　前注(401)参照。

(406) 善き指導者　原文は「善知識」。善知識とは、親友・良友、あるいは教えを説いて仏道の指導をしてくれる人、高い徳を備えた人をいうが、ここでは後者の意にとった。

(407) 三宝　仏・法・僧は仏教を構成する不可欠な要素であるから、三つの宝という意味で三宝という。この三宝に帰依することは仏教徒の大前提である。

(408) 四諦　前注(181)参照。

(409) 第四に……　前注(401)参照。

(410) 舎利弗が……　本文一三六頁及び前注(165)を参照すると、頞鞞(あんび)の偈頌を聞いて舎利弗が初果を体得することになっている。しかし『三論玄義検幽集』巻第五に『部執異論疏』を引いて「然して彼の大天は衆悪を造ると雖も未だ善根を断ぜず。後に中夜に於いて自ら重罪を思惟す。当に何処にか於いて諸の劇苦を受くるべし。憂惶(うこう)の逼(せま)る所に、高声をもって唱えて言わく、苦なるかな、苦なるかな、と。弟子之れを聞きて尋ねて大師に白さく、若し所依已に弁ずと言わば、何故に苦と唱うや、と。彼は遂に答えて言わく、我れは聖道を呼ぶ。謂わく、諸の聖道は若し誠に苦と称して召命するに至らざれば、終に現起せず、と」(大正蔵七〇・四五五下—四五六上)とあるように、ここでは舎利弗本人が偈頌を唱えなければ喩えにならないので、こ

のように訳出した。また前注（401）を参照すれば、これは『部執異論疏』の説であるから、吉蔵はこれに従ったのであろう。

（411） 大衆部の分裂　この節では大衆部の分裂を明らかにするのであるが、その所伝は、『文殊師利問経』『異部宗輪論』『部執異論』『十八部論』などで異なる。吉蔵は『部執異論』とその注釈書である真諦の『部執異論疏』の説にしたがっている。しかし、『部執異論疏』は現存していないので、以下の記述についての典拠などは不明な点が多い。次にあげる大衆部の部派についての異訳一覧表を参照のこと。

大衆部　異訳一覧表

	『三論玄義』	『部執異論』	『十八部論』	『異部宗輪論』	『文殊師利問経』
根本	大衆部	大衆部	摩訶僧祇部	大衆部	摩訶僧祇部
一	一説部	一説部	一説部	一説部	執一語言部
二	出世説部	出世説部	出世間説部	説出世部	出世間語部
三	灰山住部	灰山住部	窟居部	雞胤部	高拘梨柯部
四	多聞部	得多聞部	多聞部	多聞部	多聞部
五	多聞分別部	分別説部	施設部（施設論部）	説仮部	只底舸部
六	支提山部	支提山部	遊迦部（支提迦部）	制多山部	東山部
七	北山部	北山部	欝多羅施羅部	北山住部	北山部
八			阿羅説部（仏婆羅部）	西山住部	

(412) 央崛多羅国　Aṅguttarāpa の音写。鴦崛多羅とも書く、摩竭陀国の北方の国で、十六大国（前注（342）参照）の鴦伽のこと。

(413) 王舎城　前注（384）参照。

(414) 阿難などの三人の師　三人の師とは通常、阿難・優婆離・迦葉のことをいうが、ここでは以下の記述により阿難・優波離・富楼那とする。優波離とは Upāli の音写で、烏波梨ともいう。いわゆる仏の十大弟子の一人で、特に律を受持して持律第一と称される。富楼那とは Pūrṇa の音写で、富留那弥多羅尼子ともいい、満願子とか満慈子と漢訳される。十大弟子の一人で説法第一といわれる。阿難については前注（206）参照。

(415)（大乗経典を）信じない者は……　前注（411）参照。

(416) 業　karman の漢訳。本来の意味は単に行為をいうが、因果関係と結びつき現在の行為の結果をもたらす潜在的能力や、過去の行為による現在の報いを指すようになり、業によって前世から来世にいたる輪廻の説明がなされるようになった。

(417) この部は……　前注（411）参照。

(418) そこで、経典の偈頌を引用して……　前注（411）参照。

(419) 三衣　インドの僧団で個人の所有を許された三種類の衣服。それは、僧伽梨（saṃghāṭi 大衣・重衣）という正装衣、鬱多羅僧（uttara-āsaṅga 上衣・上着衣・中価衣）という礼拝・聴講・布薩などに用いる衣、安陀衣（antar-vāsa 中衣・中着宿衣）という日常の作業や就寝のときに着用する肌着である。

(420)（戒律で）規定する時間内　原文は「時食」。出家者が規定の時間内に食事することで、規定の時間とは早朝から正午までである。

(421) 一定の区域内　原文は「結界住」。結界とは、sīmābandha の漢訳で、教団に属す僧尼の秩序を保持し、過失を犯して戒律を破らないためのある一定の地域のこと。

(422) ある仙人　『三論玄義検幽集』巻第五（大正蔵七〇・四六〇下）に引く、真諦の『部執異論疏』では、この仙人を祠皮衣としている。以下の記述はこの『部執異論疏』によるものであろう。

(423) 阿羅漢果　小乗仏教において説かれる聖者の修道階位のうち最高の位をいう。阿羅漢については前注(111)参照。

(424) 雪山　インド北部に位置するヒマラヤ山脈をいう。常に雪をいただく山という意味でこのようにいわれた。正確な場所については不明。

(425) 釈尊が説かれた『阿含経』　阿含とは「伝承」の意。釈尊の時代から伝承された教えを記録した経典を指し、これは各部派が聖典として保持した三蔵のうちの経蔵にあたる。『阿含経』の漢訳には『長阿含』『中阿含』『雑阿含』『増一阿含』の四種がある。前注(210)参照。

(426) 阿耨達池　Anavatapta　無熱悩と漢訳する。香酔山の南、雪山の北にあるとされる想像上の池。金・銀・瑠璃・頗梨の宝石を岸とし、周囲は四百里。この池より東西南北に流れ出る四本の川は閻浮提を潤し、菩薩の化身とされる阿耨達竜王が住むとされる。

(427) 釈尊の在世中に……　前注(243)にみられるように、迦旃延は仏の言葉を解して『毘勒論』を作ったとされる。また、『三論玄義鈔』巻中に引用される真諦の『部執異論疏』には「大迦旃延は仏の在世に論を作りて分別して解説す。仏滅後二百年中、大迦旃延は阿耨達池従り摩訶陀国に至り大衆部中に来至して、三蔵の聖教を分別す」（大正蔵七〇・五一九下）とあり、この記述は『三論玄義誘蒙』巻中（大正蔵七〇・五五三上）にもみられる。なお、迦旃延については前注(222)参照。

(428) 大天　Mahādeva　前に上座部と大衆部の分裂の原因を作った摩訶提婆（大天、前注(393)参照）とは別人。『部執異論』に「此の第二百年の満に一の外道有り、名づけて大天と曰う。大衆部の中に於いて出家す。独り山間に処して大衆部を宣説す」（大正蔵四九・二〇中）とある。

(429) 摩伽陀国 Magadha 古代のインド十六大国（前注（342）参照）の摩竭国のことで、中インドにあった国。ガンジス河中流にあり、王舎城（Rājagṛha 前注（384）参照）を首都とした。釈尊の成道の地として名高い。

(430) ある在俗の仏教信者　原文は「優婆塞」。優婆塞は upāsaka の音写語で、清信士・近事男・善宿男・近善男と漢訳する。本来の語義は、仕える人・奉侍する男性で、出家修行者に仕えて、世話をしたので、このようにいう。ただし、ここでいう優婆塞がどのような人物を指すか不明。

(431) 出家受戒　仏教では出家受戒に際して「三師七証」という十人の出家者が立ち会わなければならない。三師とは、正しく戒を授け、受戒後に師匠となる戒和尚、儀式の議長を務め作法を述べ、司会者も果たす羯磨師、受戒の始終、受者について衣の着方や審問の答え方を教授しつつ、身体上の欠点や病気の有無を確認する教授師である。七証とは、授戒成立の証人としての役を担う七人以上の出家者のこと。

(432) （授戒の）和尚　本来仏教で用いられる「和尚」は、出家受戒のときに戒を授ける戒和尚（前注（431）参照）を指すが、日本では出家者の通称として用いられるようになった。ここでは以下「和尚」という場合、戒和尚を指す。

(433) 阿闍梨　ācārya 軌範師・正行などと漢訳する。教団の先生として弟子を教授し、その軌範となる高僧の敬称。ここでは、戒和尚を除く、羯磨師と教授師を指す。前注（431）参照。

(434) 多くの僧たち　原文は「大衆」。世間一般にいう大衆という意味もあるが、仏教では通常、出家者の総称として用いられる。ここでは七証（前注（431）参照）にあたる。

(435) 突吉羅の罪　duṣkṛta の音写語。戒律における罪名で悪作と漢訳し、悪い行いという意味である。最も軽い罪で、一人で反省すればよいとされる。

(436) 上座部は……　不明。前注（411）参照。

(437) 説一切有部　前注（101）参照。また、本書一九二頁にあるように、この部は上座部より分派している。

(438)（上座部系の）……　以下の記述について、『三論玄義誘蒙』巻中に引かれる『部執異論疏』に「或は師の若し破戒・無戒にして余の僧清浄ならば、自然にして戒を得と言う。薩婆多等は悉く此の解に同ず。或は師の若し破戒・無戒ならば、弟子も亦た無戒なりと言う。大衆部は此の義を用いるなり。大天は即ち是れ賊住の首なれば、衆と諍わず。因りて部を分かつ」（大正蔵七〇・五五三下）とある。

(439)（ところが）……　『部執異論』に「此に第二百年満ちて一外道有り。名づけて大天と曰う。大衆部中に於いて出家し、独り山間に処して大衆部を宣説す。五種の異を執せば、自ら分かちて両部を成ず。一には支提山部、二には北山部なり」（大正蔵四九・二〇中）とあるを参照。

(440)（その根拠地はそれぞれ）……　以下の記述についての吉蔵の根拠は不明。前注(411)参照。

(441)支提　caitya の音写語で、これは制多とも音写する。しばしば塔（stūpa）と混用されるが、霊廟・仏堂のことで、人びとが集まって仏を供養し崇拝する場所を指す。

(442)大衆部の分派した……　『部執異論』には「是の如く大衆部は四破五破し、合して七部を成ず。一には大衆部、二には一説部、三には出世説部、四には灰山住部、五には得多聞部、六には分別説部、七には支提山部、北山部なり」（大正蔵四九・二〇中）とある。

(443)上座部の分裂　この節は上座部の分裂を明らかにするのであるが、その分裂年代や名称について、大衆部と同様に経論によって異なっている。次にあげる上座部の部派についての異訳一覧表を参照のこと。

上座部　異訳一覧表

	『三論玄義』	『部執異論』	『十八部論』	『異部宗輪論』	『文殊師利問経』
根本	上座弟子部	上座弟子部	上座部	上座部	体毘履部

一	薩婆多部	説一切有部（説因部）	薩婆多部（因論先上座部）	説一切有部（説因部）	一切語言部
二	雪山住部	雪山住部（上座弟子部）	雪山部	雪山部（本上座部）	雪山部
三	可住子弟子部（犢子部）	可住子弟子部	犢子部	犢子部	犢子部
四	法尚部（曇無徳部）	法上部	達摩鬱多梨部	法上部	法勝部
五	賢乗部	賢乗部	跋陀羅耶尼部	賢胄部	名賢部
六	正量弟子部	正量弟子部	弥離底部	正量部	一切所貴部
七	密林部	密林住部	六城部	密林山部	芿山部
八	正地部	正地部	弥沙塞部	化地部	大不可棄部
九	法護部	法護部	量無徳部	法蔵部	法護部
十	善歳部	善歳部（飲光弟子部）	迦葉惟部（優梨沙部）	飲光部（善歳部）	迦葉比部
十一	説度部（説経部）	説度部（説経部）	修多羅論部（僧迦蘭多部）	経量部（説転部）	修妬路句部

（444）迦葉　前注（205）参照。

（445）三蔵　前注（130）参照。

（446）釈尊が……　前注（414）参照。

（447）阿難　前注（206）参照。

（448）富楼那　前注（414）参照。

（449）優婆離　前注（414）参照。

(450) 末田地　Madhyāntika の音写。阿難の弟子で、仏滅後五十年頃、罽賓（前注（180）参照）に来て仏教を弘めた。
(451) 舎那婆斯　Sānavāsī の音写。商那和修ともいい、仏法相承の系譜として阿難―商那和修―優婆毬多がよく知られており、末田地と共に阿難の弟子とされる。
(452) 優婆掘多　前注（325）参照。
(453) 富婁那　前述の富楼那とは異なるが、どのような人かは不明。
(454) 寐者柯　弥遮迦ともいい、中インドの人とされるが、どのような人かは不明。
(455) 迦旃延尼子　前注（112）参照。
(456) 薩婆多部　説一切有部のこと。前注（101）参照。
(457) 雪山　前注（424）参照。
(458) 羅睺羅　Rāhula 釈尊の実子で、後に出家して仏弟子となる。仏の十大弟子の一人に数えられ、密行第一と称された。
(459) 九分毘曇　九分教については前注（51）参照。ここでは九分教の中の毘曇を指す。
(460) 「法相毘曇」　本書一二九頁、および前注（107）及び（109）参照。
(461) 舎利弗の毘曇　『舎利弗阿毘曇論』を指す。前注（108）（109）参照。
(462) 婆羅門　brāhmaṇa の音写で、梵志などと漢訳する。婆羅門とはインドのカーストのうち、最上位にある僧侶をいう。彼らの生涯は、若くして師につきヴェーダ（Veda）聖典を学ぶ学生期、家長として家にある家長期、家督を子に譲って森林に遁棲する林棲期、人生の最終段階にあたり聖地を訪ねて遊行する遊行期の四期にわけられ、林棲期以降宗教生活に入るとされる。
(463) 国師　一国の帝王の師として仰がれる知識人・宗教人の尊称。

(464) 正地　原文には「正地部」とあるが、『三論玄義検幽集』巻第六に引く真諦の『部執異論疏』に「婆羅門有り、正地と名づく。四韋陀論、及び外道の諸義を解す。国の師為り」(大正蔵七〇・四六五上)とあるのによって「正地」と改めた。

(465) 四種のヴェーダ聖典　原文は「四韋陀」。韋陀とは Veda の音写語で、古代インドの婆羅門(brāhmaṇa 前注(462)参照)教の根本聖典をいう。非常に大部で複雑な組織をもって構成されている。四種とは、リグ・ヴェーダ(Ṛg-Veda)、サーマ・ヴェーダ(Sāma-Veda)、ヤジュルー・ヴェーダ(Yajur-Veda)、アタルヴァ・ヴェーダ(Atharva-Veda)を指す。

(466) 目連　前注(123)参照。

(467) 阿羅漢果　前注(423)参照。

(468) 天界　原文は「色界」。三界(欲界・色界・無色界)の一つで欲界の上にある天界。感覚的な欲求がしずまり物質的なもののみが残っている世界。前注(84)参照。

(469) 呪蔵　諸々の陀羅尼を集めたもの。

(470) 菩薩蔵　菩薩に対して説かれた教えを集めたもの。

(471) 迦留陀夷　Kālodāyin。迦留陀夷には、悪行の多かった仏弟子の迦留陀夷、または釈尊がまだ王宮にあって太子であったころ釈尊の師であり後に出家した迦留陀夷などが見られるが、いずれにしてもこれらを善歳の直接の父と見るにはここの記述と年代が合わない。

(472) 笈多比丘尼　不詳。笈多は Gupta の音写。

(473) (善歳は)七歳で……　具体的にいかなる書物を指すかは不明。

(474) 存在を構成する五種の要素　原文は「五陰」。前注(246)参照。

(475) (この部派は)……　『三論玄義検幽集』巻第六に引く真諦の『部執異論疏』に「此の部は、五陰は此の世

従り度りて後世に至り未だ其の道を得ざれば、則ち五陰滅せずと明かす。故に説度と名づく」（大正蔵七〇・四六六中—下）とある。

(476)『薩婆多師資伝』　この書物は現存していないが、『出三蔵記集』巻第十二（大正蔵五五・八八下—九〇中）に『薩婆多部師資記』として、僧祐（四四五—五一八）の「序」とその目録がみえ、全部で五巻であったことが窺える。

(477) 世代を異にする五師とは……　前注(476)に示したように、『薩婆多師資伝』は現存しないが、『出三蔵記集』巻第十二（大正蔵五五・八九上）の目録には、本書一九二頁にあげる経蔵の系譜と同じ順序で章立てをしている。

(478) 世代を同じくする五師とは……　ここにあげる五つのうち、摩訶僧祇部は Mahā-sāṃghika の音写語で、大衆部のことである。この名称は人名ではなく、あくまで部派名であるから、ここでは他の四つもすべて部派名として訳出した。曇無徳部とは本書でいう法尚部、弥沙塞部とは本書でいう正地部、迦葉維部とは本書でいう善歳部、犢子部とは本書でいう可住子弟子部のことで、それぞれ創始者の名前がそのまま部派の名称となったものである。前注(443)に掲載した上座部の異訳一覧表を参照。

(479)『大集経』でも……　『大方等大集経』巻第二十二（大正蔵一三・一五九上）に、曇摩毱多、薩婆帝婆、迦葉毘部、弥沙塞部、婆嗟富羅の五部をあげている。曇摩毱多とは本書でいう法護部、薩婆帝婆とは本書でいう薩婆多部、迦葉毘部とは本書でいう善歳部、弥沙塞部とは本書でいう正地部、波蹉富羅とは本書でいう犢子部のことである。

(480)『文殊師利問経』と……　『文殊師利問経』巻下（大正蔵一四・五〇一上—下）、『部執異論』（大正蔵四九・二〇上—下）、『分別部論』（大正蔵四九・一七下）に二十部の説明がある。詳しくは前注(411)及び(443)の部派の異訳一覧表を参照。なお『分別部論』とは別名『十八部論』ともいい、訳者は羅什であるとする説、真諦

である とする説、不明であるとする説がある。
(481) 五百部 前注(5)参照。
(482)『大智度論』に…… 『摩訶般若波羅蜜経』巻第十一に「須菩提よ、是れ愚癡の人は仏法中に在りて出家受戒するも、深般若波羅蜜を破して毀呰して受けず」(大正蔵八・三〇五中)とあり、『大智度論』巻第六十三はこれに注して「五百歳を過ぐる後、各各分別して五百部有り。是れより已来、諸法の決定相を求むるを以ての故に、自らの其の法に執し、仏を知らず。解脱の為の故に法を説くも堅く語言に著す。故に般若の諸法は畢竟空なりと説くを聞き、刀の心を傷つくるが如し」(大正蔵二五・五〇三下)といっている。
(483) 龍樹と提婆 前注(13)参照。
(484) 迦旃延 前注(112)参照。
(485) だから、『大智度論』に…… 『大智度論』巻第四に「仏は何れの処に是の語を説くや。何れの経中に是の語有りや。若しくは声聞法三蔵中に説くや。若しくは摩訶衍中に説くや。迦旃延尼子の弟子の輩言わく、仏口の三蔵中に説かずと雖も、義理は応に爾なるべし。阿毘曇鞞婆沙の菩薩品中に是の如く説けり、と」(大正蔵二五・九二上)とあるの取意。
(486)『文殊師利問経』に…… 『文殊師利問経』巻下に「十八及び本の二、悉く大乗より出づ。是も無く、亦た非も無し。我れ未来に起こらんと説く」(大正蔵一四・五〇一中)とある。
(487) だから(『中論』二十七品…… 『中観論疏』巻第十末に「論に二分有り。前の二十五品は大乗の人法を破して大乗の観行を明かす。今の第二の両品は小乗の人法を破して小乗の観行を明かす」(大正蔵四二・一六〇上)とあるを参照。
(488)『摂大乗論』や…… 以下の記述は、『法華玄論』巻第一に「大乗の論とは凡そ二種有り。一には通じて大乗を解す。謂わく、中・百・十二門・地持・摂大乗論等なり。二には別して一部を釈す。謂わく、大智度

論・地論・金剛波若論・法華論等なり」（大正蔵三四・三六四上）とあるを参照。『摂大乗論』とは、無著菩薩造で大乗仏教の全体の綱要を唯識説の立場から十章に分けて論じた仏教概論。なお、吉蔵の当時、流布していたものは主として真諦訳『摂大乗論』三巻（大正蔵三一所収）であった。『菩薩地持論』とは、北涼の曇無識訳『菩薩地持論』十巻（大正蔵三〇所収）のこと。『菩薩地持経』『菩薩戒経』ともいわれる。『十地経論』とは、世親造・菩提流支訳『十地経論』十二巻（大正蔵二六所収）のこと。『大智度論』とは、龍樹菩薩造・鳩摩羅什訳『大智度論』百巻（大正蔵二五所収）のこと。

(489)『成実論』　前注（16）参照。

(490) 三蔵　前注（130）参照。

(491) 馬鳴菩薩　前注（253）参照。

(492) 脇比丘　『大智度論』巻第九十九に「脇比丘の如きは年六十にして始めて出家し、而も自ら結誓して、我が脇を席に著けず、要ず尽く声聞の応に得べき所の事を得、乃至、六神通の阿羅漢を得て、四阿含の優婆提舎を作らん、といえり。今に於いて大いに世に行わる」（大正蔵二五・七四八下）とあるを参照。『大智度論』の原文には「勤比丘」とあるが、大正蔵経の脚注校訂に「脇比丘」とする本もあるところから、いまは本文に合せ「脇比丘」に改めて引用した。脇比丘は、Pārśva の音写で、二世紀頃カニシカ王が阿羅漢五百人を集めて三蔵を編纂した第四結集の長であったといわれる。

(493) 四種の『阿含経』　前注（210）参照。

(494) 論書　原文は「憂波提舎」。upadeśa の音写。経典の綱要程度の簡単な注釈をいい、論書の一種の形式。

(495) 経蔵　原文は「修多羅蔵」。経・律・論の三蔵のうち経蔵（sūtra-piṭaka）の音写。

(496)『善見律毘婆沙』　仏音造・僧伽跋陀羅等訳『善見律毘婆沙』十八巻（大正蔵二四、所収）。『善見律』『善見論』『毘婆沙律』ともいわれる。本書は近年の研究によって上座部に伝えられたことが明らかにされてい

る。

(497) 律蔵　原文は「毘尼蔵」。経・律・論の三蔵のうち律蔵（vinaya-piṭaka）の音写。

(498)『大智度論』には……『大智度論』巻第百に「毘尼とは、比丘の罪を作すに、仏は戒を結んで応に是れは行ずべく、応に是れは行ずべからず、是の事を作さば是の罪を得とす、を名づく。略説するに八十部有りて亦た二分有り。（中略）二には罽賓国の毘尼にして本生と阿波陀那を除却し、但だ要用を取って十部と作す。八十部の毘婆沙の解釈有り」（大正蔵二五・七五六下）とあるの取意。

(499) 師子国　師子国とは、一般にはセイロンを指すが、本文には該当しない。おそらくは鳳潭が『頭書三論玄義』に「漢に師子国というは、河に縁って西は月氏に入る」（仏教大系『三論玄義』四四五―四四六頁）というように、カシュミールの西隣の地方を指すものと思われる。

(500)『十誦律』を特に注釈したもの　『十誦律』（大正蔵二三所収）は六十一巻からなり、鳩摩羅什がインド人弗若多羅の暗記にもとづいて三分の二を訳出し、弗若多羅の死後、曇摩流支がこれを助け、その訳文を卑摩羅沙が校訂して完成した。説一切有部に伝えられた律蔵で十章からなるから『十誦律』と呼ばれる。これに対して『善見律毘婆沙』は、前注（496）でみたように、近年の研究では主として上座部に伝えられたものであることが明らかにされている。したがって、吉蔵が『善見律毘婆沙』は『十誦律』を解釈したものとする見解は、今日の研究水準からみて誤解といわなければならない。

(501) 九分毘曇　前注（459）参照。

(502) 四諦　前注（181）参照。

(503) だから（『成実論』に）……『成実論』巻第三に「実とは四諦に名づく。謂わく、苦と苦の因と苦の滅の道となり。五受陰は是れ苦なり。諸業と及び煩悩とは是れ苦の因なり。苦の尽きるは是れ苦の滅なり。八聖道は是れ苦の滅の道なり。是の法を成ぜんが為の故に斯の論を造る」（大正蔵三二・二六〇下―二六一上）と

ある。

(504)『舎利弗阿毘曇論』　前注(109)参照。

(505)『大智度論』には……　『大智度論』巻第二に「有人の言わく、仏の在りし時、舎利弗は仏語を解すが故に阿毘曇を作れり。後に犢子道人等、読誦せり。乃ち今に至るまで、名づけて舎利弗阿毘曇と為す」(大正蔵二五・七〇上)とある。

(506)『甘露味毘曇論』　前注(127)参照。

(507)訶梨跋摩　前注(21)参照。

(508)鳩摩羅陀　前注(175)参照。

(509)『日出論』　『日出論(にしゅつろん)』については不詳であるが、『中論序疏』に「其の師というは是れ鳩摩羅陀なり。『日出論』を造る」(大正蔵四二・四下)とあるを参照。

(510)「大」は(原語で)……　『摩訶般若波羅蜜経』(大正蔵八所収)の梵本は現存しないが、「マカハンニャ」はサンスクリット語 Mahā-prajñā-pāramitā にあたると想定される。すなわち、これを漢訳すると「大智度」に相当する。前注(298)(301)参照。

(511)無所得の正観　原文は「無得正観」。無所得(anupalabdhi)とは空(śūnya)や無我(anātman)の実践的表現で、執著がなくなにものにもとらわれないことをいう。つまり、執著のない正しい見方を無得正観といい、吉蔵が三論学派の別名として用いる程に強調された重要な根本教義である。

(512)四諦　前注(181)参照。

(513)不二の正観　ここでいう「二」とは、いわゆる対象に執著した通常の認識作用による存在のあり方をいい、「不二」とはそうした認識のあり方の否定をいう。このように、あらゆる存在を二とみるのが有所得であるのに対して、不二とみるのを無所得という。二を捨てて不二を悟ることが空の実現であるから、無所得

の正観（前注（511）参照）と同義である。

（514）説くべきものと……　原文は「応説・不応説」。『大般涅槃経』巻第三十二に「如来の説法は衆生の為の故に、七種の語有り。（中略）五には不応説語なり。（中略）我れ経中に、天地は合すべくも河は海に入らずと説くは、波斯匿王の為に四方山来と説くが如し。鹿母優婆夷の為に、若し娑羅樹能く八戒を受くれば則ち人天の楽を受くることを得と説くが如し。寧ろ十住の菩薩に退転心有りと説くも、如来に二種の語有りと説かず。寧ろ須陀洹の人の三悪道に堕すと説くも、十住に退転心有りと説かず。是れを不応語と名づく」（大正蔵一二・八二二上―中）とあり、如来の七種語の一つとしていることを参照。

（515）三乗　前注（267）参照。

（516）一乗　『法華経』に三乗（前注（267）参照）は方便であり、仏の教えの帰着するところは一乗であると説かれているように、一乗とは仏乗ともいい、衆生を悟りにおもむかせるためのただ一つの真実の教えである。一乗について、吉蔵は三乗のうちの菩薩乗にあたるという立場をとるが、一方三乗とは別の仏乗であるという立場をとる学派もあった。

（517）『法華経』では……　『妙法蓮華経』巻第一に「如来は但だ、一仏乗を以ての故にのみ、衆生の為に法を説きたもう。余乗の若しくは二、若しくは三有ること無し」（大正蔵九・七中）とあるように、『法華経』が説かれる前は衆生に応じて三乗が説かれていたが、いま『法華経』においてそれらが方便であって、一乗だけが真実であると明かしていることを指す。

（518）『涅槃経』では……　『大般涅槃経』巻第二に「苦なる者を楽と計し、楽なる者を苦と計す、是れ顚倒の法なり。無常を常と計し、常を無常と計す、是れ顚倒の法なり。無我を我と計し、我を無我と計す、是れ顚倒の法なり。不浄を浄とし、浄を不浄と計す、是れ顚倒の法なり」（大正蔵一二・六一七上―中）とあるを参照。

（519）『無量義経』には……　『無量義経』に「法は譬えば、水の能く垢穢を洗うが如し。若しくは井、若しく

は池、若しくは江、若しくは河渓渠大海、皆な悉く能く諸の有垢穢を洗う」(大正蔵九・三八六中)とあるの取意。

(520)『大智度論』は文字通り…… 本書二〇一頁及び前注(510)参照。

(521)龍樹は、『大品般若経』は…… 『大智度論』巻第百に「菩薩道に二種有り、一には般若波羅蜜道、二には方便道なり。先に嘱累せば為に般若波羅蜜の体を説き竟る。今は衆生をして是の般若の方便を得さしむと説き竟るを以て嘱累す」(大正蔵二五・七五四中―下)といい、『大品般若経』の前六十六品が般若道、後二十四品が方便道であると明かしている。

(522)また、この二道は…… 『大智度論』巻第七十六に「般若波羅蜜は是れ母なり、五波羅蜜は是れ父なり。和合して説くが故に六波羅蜜は是れ父母なりと言う」(大正蔵二五・五九八下)とあるの取意。

(523)実慧と方便慧 二慧のこと。方便慧は権智にあたる。二慧については前注(374)参照。

(524)般若と方便 二慧のこと。般若は実慧にあたる。前注(374)参照。

(525)『大智度論』に…… 『大智度論』巻第百に「譬えば、金師は巧みな方便を以ての故に、金を以て種種の異物を作り、皆な是れ金なりと雖も、而も各の名が異なるが如し」(大正蔵二五・七五四下)とあるの取意。なお、体と用については前注(366)参照。

(526)凡夫の修行でもなく…… 『維摩詰所説経』巻中に「生死に在って、汚行を為さず、涅槃に住して永く滅度せず、是れ菩薩の行なり。凡夫の行に非ず、賢聖の行に非ず、是れ菩薩の行なり」(大正蔵一四・五四五中)とある。凡夫とは、仏教の教えを知らず、まだ仏道に入っていない人のこと。なお声聞・縁覚については前注(267)参照。

(527)一つは有見で…… 「有見」とは、目に見えるすべてが有であると主張する説のこと。すべての存在に固定的実体を認め、それを永久的に所有できると考える見解を指す。反対に「無見」とは一切が無であると

主張する見解のこと。

(528) 『大智度論』の「序」に…… 僧叡の『大智度論』の「序」に「正覚は邪思の自ら起こるを見るを以ての故に阿含之れが為に作り、滞有の惑に由るを知るが故に般若之れが為に照らすこと有り」(大正蔵二五・五七上)とある。

(529) 般若は第六番目…… 菩薩の修行の徳目は六波羅蜜(布施・持戒・忍辱・精進・禅定・般若、前注(270)参照)であるが、これに方便・願・力・智の四波羅蜜を加えて十波羅蜜にし、この十波羅蜜を菩薩の修行階位の十地という十段階に対配させると、般若波羅蜜は六番目の第六現前地に、また方便波羅蜜は七番目の第七遠行地という位に配当されるのである。これについて『十地経論』巻第八に「是れ菩薩は、菩薩の現前地の中に住して、般若波羅蜜行を増上し成就する」(大正蔵二六・一七二下)とあり、また巻第九に「菩薩は、この第七菩薩遠行地の中に住す。(中略)是れ菩薩は十波羅蜜の中にあって、方便波羅蜜を増上し、余の波羅蜜は不修習には非ず、力に随い、分に随う」(大正蔵二六・一七八中)とある。

(530) 昔(の説)にもまた…… 『科註三論玄義』、および『頭書三論玄義』では、この説をとったのが梁の三大法師といわれる光宅寺法雲(四六七—五二九)、荘厳寺僧旻(しょうごん)(そうびん)(四六七—五二七)、開善寺智蔵(四五八—五二二)のこととしている。

(531) 何ものにも妨げられない真理 原文は「無礙(むげ)」で無碍ともいい、さまたげのないことで、何ものにもとらわれず自由自在であること。たとえば、『維摩詰所説経』巻上に「心は常に無礙なる解脱に安住す」(大正蔵一四・五三七上)とある。

(532) 詳しくは二智…… 金倉円照博士は、この二智について、吉蔵『大乗玄論』巻第四の「二智義」を指示すると解しておられる(金倉円照『三論玄義』岩波文庫、一四四頁)。この説をとる学者も多いが、『大乗玄論』が吉蔵の最晩年の著作であろうことは一般的に承認されており、『大乗玄論』が『三論玄義』に先行すると

仮定すると、『三論玄義』冒頭に吉蔵自身が記した「慧日道場沙門吉蔵奉命撰」とある署名と矛盾をきたすことになる（本書巻末に付した解説の「吉蔵の伝記」を参照）。『三論玄義』が『大乗玄論』に先行することは、長安に入ってからの撰述である『中観論疏』が『三論玄義』を数カ所にわたって引用しており、『大乗玄論』が『中観論疏』を引用していることから明らかである。ところで、「二智」については、すでに吉蔵の最初期の著作である『法華玄論』にも言及が見られるので、吉蔵の揚州慧日道場時代以前にも「二智」に対する考察が加えられていたことがわかる。あるいは、今日に伝わらない単独の二智に関する著作があったのかもしれない。したがって、後期の著作とされる『大乗玄論』に当該箇所を求めるよりは、『三論玄義』は揚州慧日道場時代の記念碑的作品と見て、それ以前の著作に当該箇所を求めるほうが妥当ではなかろうか。しかし、いずれにしても、これが具体的に何を指すのか現在特定できないことも事実なのである。

(533) 『菩薩瓔珞本業経』の……　『菩薩瓔珞本業経』巻下に「仏言わく、仏子よ、所謂る有諦、無諦、中道第一義諦、是れ一切諸仏菩薩の智の母なり。(中略) 所以は何ん。諸仏菩薩は法従り生まれるが故に」(大正蔵二四・一〇一八中) とある。

(534) 『中論』に……　『中論』巻第四に「諸仏は二諦に依りて衆生の為に説法す。一には世俗諦を以てし、二には第一義諦なり」(大正蔵三〇・三二下) とある。

(535) 『十二門論』に……　『十二門論』に「若し人、二諦を知らざれば、則ち自利、利他、共利を知らず」(大正蔵三〇・一六五上) とある。

(536) 五百部　前注 (5) 参照。

(537) 彼らはいずれも……　前注 (482) 参照。

(538) 方広道人　前注 (312) 参照。

(539) (彼らは) あらゆる……　前注 (312) にあげた『大智度論』の取意。また、『中論』巻第一に「若し都べ

て畢竟空ならば、云何んが罪福の報応等有るを分別せん、是の如くんば則ち世諦・第一義諦無し」（大正蔵三〇・一下）とあり、曇影の『中論』の「序」に「空教を観るに便ち罪福、倶に泯ずと謂えり」（『出三蔵記集』巻第十一所収、大正蔵五五・七七上）とあるを参照。

（540）ある者は二諦……　本書一六一―一六三頁参照。

（541）詳しくは……　原文には「疏初」とあり、この『三論玄義』を指すとも考えられるが、ここでは『中論』について論じているから、『中観論疏』を指していると思われる。したがって、このように訳出した。ただし、前注（532）にみるように、著作年代の矛盾を生じるが、現行の『中観論疏』は多年にわたる旧稿を再治して全体的に完成されたものであり、『三論玄義』執筆当時にはすでに草稿のようなものがあったものと思われる。

（542）『菩薩瓔珞本業経』……　『菩薩瓔珞本業経』巻下に「仏子よ、二諦の義とは不一にして亦た不二、不常にして亦た不断、不来にして亦た不去、不生にして亦た不滅なり」（大正蔵二四・一〇一八下）とある。なお、『中論』巻第一の冒頭には「不生にして亦た不滅、不常にして亦た不断、不一にして亦た不異、不来にして亦た不出」（大正蔵三〇・一中）とある。

（543）青目　Pingala?　四世紀頃のインドの人。龍樹の『中論』を注釈した。吉蔵の依用した鳩摩羅什による漢訳『中論』は、龍樹の偈頌を青目が注釈したものである。

（544）『中論』の趣旨を述べて……　『中論』巻第一に「仏の滅度の後、後の五百歳の像法中は、人根転た鈍く深く諸法に著す。十二因縁・五陰・十二入・十八界の決定相を求め、仏意を知らずして但だ文字に著すのみ、大乗法中に畢竟空を説けるを聞くも、何の因縁の故に空なるかを知らざれば、即ち疑見を生ず。若し都べて畢竟空ならば、云何んが罪福の報応等有るを分別せん。是の如くんば則ち世諦・第一義諦無し。是の空相を取りて而も貪著を起こさば、畢竟空中に於いて種種の過を生ぜん。龍樹菩薩は是れ等の為の故に此の『中

論』を造れり」(大正蔵三〇・一中―下)とある。

(545) 関内の曇影　関内とは関中ともいい、東の函谷関・西の隴関(または大散関)など東西南北の関(関所)の中にある地域、陝西省中部渭水平原の称で、長安はこの地域にある。曇影は、鳩摩羅什門下、関内の八俊の一人。羅什の翻訳事業に参加し、『法華経』が訳出されると『法華義疏』四巻を著したとされるが、今日に伝わらない。また『中論』の「序」を著し、『出三蔵記集』巻第十一(大正蔵五五・七七上―中)に収められている。

(546) 『中論』の「序」には……　曇影の『中論』の「序」に「其の論の意を立つるや、則ち言として窮めざるは無く、法として尽さざるは無し。然も其の要帰を統ぶれば則ち二諦を会通す」(『出三蔵記集』巻第十一所収、大正蔵五五・七七中)とある。

(547) 世諦の中道・真諦の中道・非真非俗の中道　合して三種中道といい、『中論』の八不(前注(542)参照)によって二諦の相即(前注(221)参照)を説明したもの。たとえば、世諦の中道とは、世俗の真理からいえばあらゆる存在は生じ滅しているから、その中道を求めると不生不滅になる、ということ。真諦の中道とは、勝義の真理からいえば、あらゆる存在は不生不滅であるから、その中道を求めると非不生非不滅になる、ということ。非真非俗の中道とは、二諦合明中道ともいい、世諦の中道(不生不滅)と真諦の中道(非不生非不滅)の中道を求めると非生滅非無生滅になるということである。三種中道については、『中観論疏』巻第一本(大正蔵四二・一〇下―一一下)、『大乗玄論』巻第一(大正蔵四五・一九下―二一下)に詳しい。

(548) 二慧は過去……　本書二〇四頁及び前注(522)参照。

(549) 十方三世の仏たち　「十方三世」は三世十方ともいう。十方とは東・西・南・北の四方と東南・西南・西北・東北の四維の八方に上・下を加えた十の方向のこと。三世とは過去・現在・未来のこと。つまり、無限の過去から無限の未来にわたって無数の仏が現われ、同時に十方の世界に無数の仏国土があり、それぞれ

に一仏がいるので、無限の時間・空間に存在する無数の仏たちのことをいう。

(550) 具体的には…… 『百論』巻下に「諸仏の説法は常に俗諦と第一義諦とに依る。是の二は皆な実にして妄語に非ざるなり。(中略)俗諦は世人に於いて実と為し、聖人に於いて不実と為す。譬えば、一の柰は棗より大と為し、瓜より小と為すが如し。此の二は皆な実なり。若し棗より小と言い、瓜より大と言わば、是れ則ち妄語なり。是の如く俗語に随うが故に過無し」(大正蔵三〇・一八一下―一八二上)とある。

(551) 二智 前注(372)参照。

(552) 激しく 原文は「撃揚」。おそらく激揚と同義で、感激発奮という意味であると考えられるため、このように訳出した。

(553) 提婆が外道と対面し…… 『提婆菩薩伝』(大正蔵五〇・一八七中―下)に、自分の首を賭けて外道を破斥したことが記されている。後注(595)参照。

(554) この論書もまた…… 『十二門論』に「二諦有り。一に世諦、二に第一義諦なり。世諦に因りて第一義諦を説くことを得。若し世諦に因らざれば、則ち第一義諦を説くことを得ず。若し第一義諦を得ざれば、則ち涅槃を得ず。若し人、二諦を知らざれば、則ち自利・他利・共利を知らず。是の如く、若し世諦を知らば、則ち第一義諦を知る。第一義諦を知らば、則ち世諦を知るなり」(大正蔵三〇・一六五上)とある。

(555) 対象と智慧 原文は「境智」。境とは認識の対象をいい、智とは対象を洞察する智慧をいう。

(556) 六波羅蜜 前注(270)参照。

(557) 『十二門論』に…… 『十二門論』に「大分の深義とは、所謂る空なり。若し能く是の義に通達せば、即ち大乗に通達し、六波羅蜜を具足して障礙する所無し」(大正蔵三〇・一五九下)とある。

(558) 大乗の奥深いところとは…… 『十二門論疏』巻上之本には『十二門論』の「大分の深義」(大正蔵三〇・一五九下)を解釈して「言う所の大とは、即ち上の摩訶衍なり。言う所の分とは、大乗は万徳を具含するな

り。而れども正観を用て乗主と為す。正観は実相に由りて生ぜば、則ち実相を本と為し、正観及び万行を末と為す。末とは即ち是れ有、本とは即ち是れ空なり。故に大乗は空有を具含す。今は但だ空の一分のみを釈すが故に大分と名づくなり」（大正蔵四二・一八一下）とあるを参照。

(559) 二諦　前注（273）参照。

(560) 四依の菩薩である……　前注（12）参照。

(561) （『中論』の）最後の「邪見品」に……　『中論』巻第四に「瞿曇大聖主は、憐愍して是の法を説き、悉く一切の見を断ぜり、我れ今稽首して礼す」（大正蔵三〇・三九中）とある。なお瞿曇大聖主とは、瞿曇はGautamaの音写で釈尊の姓であり、大聖主は尊称であるから、釈尊を指す。

(562) （『百論』の）……　『百論』巻下「破塵品」に「外の曰わく、色は応に現見なるべし、経を信ずるが故に〔修妬路〕。汝の経に言う、色を四大と及び四大造に名づくと。造色の分中、色入に摂せらるるものは是れ現見なり。汝云何んが現見の色無しと言うや。内の曰わく、四大は眼見に非ず、云何んが現見を生ぜん〔修妬路〕。地は堅相、水は湿相、火は熱相、風は動相なり。是の四大にして眼見に非ずんば、此の所色の色も応に現見に非ざるべし」（大正蔵三〇・一七六下—一七七上）とある。なお、提婆が破斥する外道所引の仏教内部の教義とは、仏教内の迷説を指していう。

(563) 虚空は……　部派仏教中の説一切有部では生滅変化を離れた常住絶対の存在（無為）をたて、虚空無為、択滅無為、非択滅無為の三種の無為を説いた。真諦訳『阿毘達磨倶舎釈論』巻第一に「何者か無流法なるや。偈に曰わく、無流法は聖道及び三種の無為なり。釈して曰わく、何者が三無為なるや。偈に曰わく、虚空と及び二つの無為なり」（大正蔵二九・一六二中）とあるを参照。

(564) 涅槃は……　古来、涅槃に有余涅槃、無余涅槃の二種があるとされた。有余涅槃とは、煩悩を滅してもなお肉体及びそれに伴う生命活動が残っている状態をいい、無余涅槃とはその肉体さえも滅し尽くして何も

残っていない状態をいう。しかし、小乗仏教ではこの無余涅槃を身体を灰にし、こころ（智慧）を滅する（灰身滅智）の意とし、これを最終目標とするようになった。

(565) 三つの特質　原文は「三相」。因（原因）と縁（条件）の和合によってつくりだされた諸現象の三つの特性。すなわち諸現象の生（発生し）・住（存続し）・壊（壊滅する）の三つの特質をいう。

(566) 「破因中無果品」に……　『百論』巻下「破因中無果品」に「外の曰わく、生・住・壊の如し〔修妬路〕。有為相の生・住・壊は次第に有るが如く、初中後も亦た是の如し。内の曰わく、生・住・壊も亦た是の如し〔修妬路〕。若しくは次第に有るも、若しくは一時に有るも、是の二は然らず。何を以ての故に。住無くば則ち生無し。若し住無くして生有らば、亦た生無くして住有るべし。壊も亦た是の如し。若し一時ならば、応に是れ生、是れ住、是れ壊、と分別すべからず」（大正蔵三〇・一七八中）とあるを参照。

(567) 譬喩部　譬喩部師、譬喩師、譬喩者とも称される。経量部の本師である鳩摩羅多、及びその後継者をいう。当時部派を形成していたかどうかについては不明であるが、『大毘婆沙論』（大正蔵二七所収）中に多く譬喩師としてその所説をあげており、相当な勢力をもっていたらしい。前注（188）参照。

(568) （また）三つの……　前注（566）参照。

(569) 薩婆多部　前注（101）参照。

(570) 僧肇法師は……　僧肇の『百論』の「序」に「時に外道の紛然として異端競い起り、邪弁の真に逼り殆ど正道を乱す」（『出三蔵記集』巻第十一所収、大正蔵五五・七七中）とある。

(571) 戯論　前注（348）参照。

(572) 中道正観　原文は「中観」。生滅・断常といった対立する二つの見解を離れた正しい見方をいう。また、八不中道の真理を正しく観ずること。『中観論疏』巻第二末に「然る所以は、三論未出の前、若しくは毘曇・成実・有所得大乗、及び禅師・律師・行道・苦節、此の如き人は、皆な是れ有所得の生滅断常なるが為に、

中道正観を障う。既に中道正観を障うれば、亦た仮名因縁無方の大用をも障う。故に一向に破洗して畢竟して遣りなからしめば、即ち実相を悟る。既に実相の体を悟れば、即ち仮名因縁無方の大用をも解る」（大正蔵四二・三一中）とあるを参照。

(573) 中道の真実　原文は「中実」。前注（381）参照。

(574) 盗賊が乳牛を盗むという話　前注（71）参照。

(575) （たとえば）虫が……　『大般涅槃経』巻第二に「蟲の木を食いて字を成すこと有るも、此の蟲は是れ字なるか字に非ざるかを知らざるが如し。智人之れを見るも、終に唱えて、是の蟲は字を解す、と言わず、亦た驚怪もせざるなり」（大正蔵一二・六一八中）とある。

(576) 言教　前注（375）参照。

(577) 偈頌だけの論書で……　現行の漢訳『中論』（大正蔵三〇所収）は、龍樹の作った偈頌の一々に対して青目（Pingala?、賓伽羅）の解釈として散文が付加されている。そこで、通常、純粋に龍樹が作った偈頌だけをいう場合、『中論頌』『中頌』などと呼んで区別をしている。

(578) 散文だけの論書で……　現行の漢訳『百論』（大正蔵三〇所収）は、提婆の言葉に対して婆藪（Vasu）の解釈が施されていて、容易に区別することができない。なお、僧肇の『百論』の「序」には「論に百偈有り、故に百を以て名と為す」（大正蔵五五・七七中）とあり、提婆は偈頌を作ったとしている。

(579) 仏法の衰退期　原文は「像末」。前注（337）参照。

(580) 筋道を明らかにしようとする　原文は「綱維」。綱も維も「つな」の意味で、綱の網の目のように筋道をはっきりさせることをいう。本書一一五頁を参照のこと。

(581) 世間と出世間　世間とは、迷える輪廻の世界、つまり三界のことで、出世間とは、世俗を離れた清らかな世界、つまり悟りの世界のことであるが、ここではむしろ在家者と出家者のことを指すと解される。

(582)『百論』は……　『百論』(大正蔵三〇所収)には十品あって、初めの「捨罪福品」で五戒十善という世間の教えを述べ、次の「破神品」で我空を明かし、それから「破常品」にいたる七品で諸法の空を明かし、最後の「破空品」で空もまた空であると明かしているから、このように言うのである。

(583)『百論』は最初に……　『百論』の最初の「捨罪福品」の三宝(前注(407)参照)に帰依するところから、最後の「破空品」の二諦を説くまでということであるから、『百論』全体を指している。

(584)だから、『中論』は……　本書一九八頁参照。

(585)『十二門論』は(冒頭に)……　『十二門論』の冒頭に「今当に略して摩訶衍の義を解すべし」(大正蔵三〇・一五九下)とある。

(586)その後で……　『十二門論』に「末世の衆生は薄福鈍根にして、経文を尋ぬと雖も通了すること能わず」(大正蔵三〇・一五九下)とある。

(587)三宝　前注(407)参照。

(588)次に四論が……　原文は「次に四論の用仮不同を明かす門」。仮とは衆生を教化するための手段をいう。以下、それに四種をあげるが、これについては『大乗玄論』巻第五(大正蔵四五・七一下)に詳しい記述があるので参照されたい。

(589)この四つの教化のための手段　原文は「四仮」。この四種の仮については、『二諦義』巻下に「大師は四悉檀(しっだん)に約して四仮の義を明かす。四仮とは、因縁仮、対縁仮、就縁仮、随縁仮なり」(大正蔵四五・一〇六上)とあるのによれば、もともとは吉蔵の創説になるものではなく、吉蔵の師である興皇寺法朗が立てていた説であることが知られる。また四種の仮を四悉檀(教えの立て方を四種類に分けたもの)にあてはめて、世界悉檀を就縁仮に、各各為人悉檀を随縁仮に、対治悉檀を対縁仮に、第一悉檀を因縁仮に配するとされる。

(590)十二種の経典群と……　十二の経典群については前注(51)参照。八万とされる教えとは、原文に「八

万の法蔵」とあるもので、八万四千の法門、などともいわれる。八万、あるいは八万四千というのは、多数を意味するものであり、法蔵とは仏の説かれた教えの蔵という意味。「八万の法蔵」とは仏の説かれた教え全体を指していったもの。また『大智度論』巻第一に「四悉檀の中に総べて一切の十二部経、八万四千の法を摂す」（大正蔵二五・五九中）とあるを参照。

(591) 王宮で盛んに論陣を張った　原文は「論鼓を王庭に震う」。論鼓とは、インドにおいて論争を喚起する際に用いられた太鼓であるとされるが、後注（595）にみる『提婆菩薩伝』（大正蔵五〇所収）と照らし合わせると、提婆が論争を仕掛けたことの喩えであると思われるので、このように訳出した。

(592) 九十六種の外道　前注（3）参照。

(593) 抽象的な理論　原文は「名理」。名とは言葉や概念による表象作用をいう。なお、後注（595）参照のこと。

(594) 勝手な議論　原文は「無方の論」。方は決まったやり方、という意で、ここでは仏教の道理に則った方法を指す。したがって、無方とは、制限のない、勝手気ままな、という意味である。後注（595）参照。

(595) 提婆菩薩が……　『提婆菩薩伝』に「是の時提婆は王都中に於いて高座を建けて三論を立てて言わく、一切の諸聖中、仏聖は最第一なり。一切の諸法中、仏法は正に第一なり。一切の救世中、仏僧は第一為り。八万の諸の論士にて能く此の語を壊す者有らば、我は当に斬首して以て其の屈を謝すべし。所以は何ん。理を立てて明かさざるは是れ愚癡と為す。愚癡の頭は我が須う所に非ず、斬りて以て屈を謝すも甚だ惜しまざるなり、と。八万の論士、既に此の言を聞きて亦た各の来集す。（中略）此の要を立て已りて、各の名理を撰して無方の論を建つ。而して与に酬酢す。智浅く情短き者は一言にして便ち屈し、智深く情長き者は遠く二日に至る。（中略）諸方の論士・英傑都く尽くれば、提婆は是に於いて出て閑林に就きて、『百論』二十品を造る」（大正蔵五〇・一八七中―下）とあるを参照。

(596)『百論』が（世間的な）…… 前注（582）参照。

(597) 無生を悟る あらゆる存在の真実のすがたをみつめ、生じるものは何もないと悟る、ということ。通常、これを無生法忍（むしょうぼうにん）という。無生法忍とは、真実のすがたを悟り、それ以上迷わないこと、またその境地を体得する修行位をいい、大乗の悟りとされる。

(598) 極めて巧みな要略 原文は「玄略」。玄は奥深く幽玄な、という意味であるが、略については、要略と受け取ることもでき、また、計略と受け取ることもできるため、あえてこのように訳出した。

(599) 僧叡法師の…… 僧叡の『中論』の「序」に「『中論』に五百偈有り。龍樹菩薩の所造なり」（大正蔵三〇・一上）とある。なお僧叡法師については前注（195）参照。

(600) そして後に…… 前注（599）の僧叡の『中論』の「序」に続けて「中を以て名と為すは其の実を照らすなり。論を以て称と為すは其の言を尽くすなり。実は名に非ずんば悟られず、故に中に寄せて以て之れを宣（の）ぶ。言は釈に非ずんば尽くされず、故に論を仮りて以て之れを明かす」（大正蔵三〇・一上）とあるを指す。

(601) 中とは論じられる…… 前注（600）に掲げた僧叡の『中論』の「序」を参照のこと。

(602) 曇影法師の…… 曇影（どんよう）の『中論』の「序」に「この諸辺を寂す、故に名づけて中と曰う。問答して折き（くじき）徴（あらわ）す、所以に論と為す。是れ作者の大意なり。亦た、中観と云うは、直以には、観は心に於いて弁じ、論は口に於いて宣ぶるのみなり」（『出三蔵記集』巻第十一所収、大正蔵五五・七七中）とある。

(603) 三世十方 前注（549）参照。

(604)（中道の）真理 あらゆる存在のありのままの真実のすがたは、有でもなく無でもないという中道実相の真理をいう。三論学派では不生・不滅・不断・不常・不一・不異・不去・不来の八不をもって究極の真理のすがたであるとする。これを八不中道という。

(605) 正観 観とは審らかに見極めるという意味で、正観とは正しく真理を観ずること、正しい洞察のことを

いい、ここで真理とは中道の理をいう。なお、前注(511)及び(572)参照のこと。

(606) 対象と智慧の関係 「対象と智慧」と訳した言葉は原文には「境智」とある。対象と智慧の関係をいえば、対象を認識することにより智慧が発生するのであり、対象は智慧によってはじめて認識されるものである。前注(555)参照。

(607) 実践と教説の関係 「実践と教説」と訳した言葉は原文には「行説」とある。実践と教説の関係をいえば、教説は実践にもとづいて述べられ、実践は教説を拠り所としてなされるものである。

(608) 三種の般若 実相般若・観照般若・文字般若の三種般若をいう。実相般若とは、智慧の対象となる実相(あらゆる存在のありのままのすがた)をいい、般若を生ずる主体であるから、このようにいわれる。観照般若とは、実相を見極める智慧のことで、般若そのものをいう。文字般若とは般若の理をあらわす文字言説をいい、具体的には般若経典及び般若について述べた論書を指す。『大乗玄論』巻第四に「又た、三般若を立つるに、皆な般若道の中に就いて之れを論ず。一には実相般若、二には観照般若、三には文字般若なり。実相は能く般若を生ずるが故に般若と名づけ、文字は能く般若を詮すれば所詮を以て称と為して亦た般若と名づけ、三には観照の当体を名づけて般若と為す」(大正蔵四五・五二下)とあるを参照。この三種般若の説については、吉蔵の著書に多く見られるものである。なお、浄影寺慧遠(五二三—五九二)『大乗義章』巻第十(大正蔵四四・六六九上)に「三種般若義」の一項があり、併せて参照のこと。般若については前注(298)参照。

(609) 縁(対象) 通常「縁」といった場合、ある結果に対する間接的な原因や条件を指すが、ここでは認識の対象としての外的な存在をいう。ちなみに、特に中国仏教では、機縁の略として教化の対象としての人びとをいう場合も多い。

(610) 十二因縁 前注(269)参照。

(611) 『涅槃経』に…… 『大般涅槃経』巻第二十五に「復た次に善男子よ、衆生の見を起こすに凡そ二種有り。

一には常見、二には断見なり。是の如くの二見を中道とは名づけず。無常無断を乃ち中道と名づく。無常無断は即ち是れ十二縁を観照する智なり。是の如き観智は是れ仏性と名づく。（中略）善男子よ、是の十二因縁を観ずる智慧は、即ち是れ阿耨多羅三藐三菩提の種子なり。是の義を以ての故に、十二因縁を名づけて仏性と為す。善男子よ、譬えば胡瓜を名づけて熱病と為すが如し。何を以ての故に。能く熱病の為に因縁と作るが故に。十二因縁も亦た復た是の如し」（大正蔵一二・七六八中）とあるの取意。ただし、胡瓜が熱病の原因であるという、その根拠はわからない。

（612）凡夫や二乗　凡夫については前注（526）、二乗については前注（267）参照。

（613）有所得大乗　大乗を学ぶ人びとの中でも、心に何らかのとらわれのある人。具体的には、本書一五二—一六三頁に破斥される人びとをいう。なお、有所得については前注（278）参照。

（614）対象　原文は「境」。認識の対象としての外的な存在をいう。ここでは、ものごとのありのままの真実のすがたがそれに相当する。前注（609）に示した「縁」と同義。

（615）邪見による縁　前注（609）に示したように、縁とは認識の対象であるが、認識そのものが誤っている場合には、やはり誤った縁を構築していることになる。ここでは、そのような誤った見解によって作り出された対象という意味でこのように訳出した。

（616）四種の解釈　経論およびその文句を四種に区別して解釈する方法で、これを四種釈義という。三論教学では、順に依名釈義・理教釈義・互相釈義・無方釈義の四種を設ける。なお、『二諦義』巻中（大正蔵四五・九五上）にも同様の記述がみられる。

（617）理と教　真理と教説、本質と事象のことで、体と用の関係に通ずる。体と用については前注（366）参照。

（618）『涅槃経』に……　『大般涅槃経』巻第十五に「本有今無　本無今有は　三世有法に是の処有ること無し」（大正蔵一二・七〇七上）の偈がある。迦葉がその偈の意味を問い、偈の第二句「本無今有」の解釈に「本

無と言うは、我れは本と、中道の実義有ること無し。中道の真実の義無きを以ての故に、一切法に於て、則ち著心有り」（大正蔵一二・七〇七下）とある。

(619) 僧叡法師の…… 僧叡の『中論』の「序」に「中を以て名と為すは、其の実を照らすなり」（大正蔵三〇・一上）とある。

(620) 『華厳経』に…… 『大方広仏華厳経』巻第三十四に「正法の性は一切の言語の道を遠離せり。一切の趣と非趣とは悉く皆な寂滅の性なり」（大正蔵九・六一五上）とある。また『三論玄義検幽集』巻第七に「述義に曰く、四句を趣とす、四句に非ざるを以て非趣と為す。而して正道は四句と非四句とを絶す。故に遠離等と云う」（大正蔵七〇・四八七上）とあるから、趣・非趣をこのように訳出した。

(621) 僧肇の『物不遷論』に…… 「物不遷論」は現行『肇論』の一部である。『肇論』「物不遷論」に「『中観』に云わく、方を観て彼の去を知る。去る者は方に至らず、と」（大正蔵四五・一五一上）とある。この引用は恐らく、中を正という意味であることを示すためのものであり、だとすれば「正観論」でなければ意味がない。しかし、「物不遷論」には「中観」とある。吉蔵のみた「物不遷論」に「正観」とあったか、あるいは誤解であろう。

(622) 『華厳経』に…… 『大方広仏華厳経』巻第五に「一切の有無の法は、有無に非らずと了達す。是の如く正に観察せば、能く真実の仏を見る」（大正蔵九・四二六下）とある。

(623) 『涅槃経』に…… 前注（168）参照。

(624) 『華厳経』に…… 『大方広仏華厳経』巻第五に「一の中に無量を解し、無量の中に一を解す」（大正蔵九・四二三上）とある。

(625) ただ唯一の…… この一文は、前注（365）にあげる『華厳経』の経文にもとづくものとされ、吉蔵が好んで用いた言葉の一つである。

(626)『涅槃経』に……　『大般涅槃経』巻第二十五に「衆生の見を起こすに凡そ二種有り。一には常見、二には断見なり。是の如くの二見を中道とは名づけず。無常無断を乃ち中道と名づく」(大正蔵一二・七六八中)とあるを参照。

(627)『中論』に……　『中論』巻第二に「若し始終有ること無ければ、中、云何んが有るべきや」(大正蔵三〇・一六上)とある。

(628)『大集経』にも……　『大方等大集経』巻第十四に「二辺を去離し、中にも著せず」(大正蔵一三・九五上)とある。

(629)「中仮義」　具体的にどの著作を指すかは不明。あるいは今日に伝わらない単独の「中仮義」に関する著作があったのかもしれない。なお、現行の『大乗玄論』五巻は本来二十巻であったとされ、その中に「中仮義」が説かれていたともされるが、著作年代の関係から『大乗玄論』を指示するものでないことについては前注(532)参照。

(630)不有に裏付けられた有……　「不有に裏付けられた有」は、原文には「不有の有」とある。世俗の真理から見た有は、勝義の真理からいえば不有であり、この場合の中は、非有非不有となる。しかしその中をあえて世俗的な側面で捉えて有という場合、通常の有と区別するために、「不有の有」という。その意味で「不有に裏付けられた有」と訳出した。同様に「有に裏付けられた不有」は、原文には「有の不有」とあり、中を勝義の側面において捉えた言葉である。

(631)疎はまた横ともいい……　横は空間的なことを表わし、竪は時間的なことを表わす。そういう意味で、疎密のことを横竪(おうじゅ)というのである。

(632)サーンキャ学派　原文には「僧佉人(そうぎゃ)」とあり、これは Sāṃkhya の音字で、数論(すろん)と漢訳され、インド六派哲学の一派である。その学説は、純粋精神と根本物質の二元論の立場をとっている。

(633) ヴァイシェーシカ学派　原文には「衛世師」とあり、これは Vaiśeṣika の音写で、勝論と漢訳され、インド六派哲学の一派である。その学説は、実在論的傾向をもち、諸々の概念それ自体をすべて実在とみなして、これを六つの原理・範疇に分け世界の現象を説明する。
(634) ルシャブハ　原文には「勒沙婆」とあり、これは Ṛsabha の音写。ジャイナ教の古師といわれている。苦行を称賛し、苦行によってはじめて解脱を得られると説いた。
(635) 外道の説く中とは……　『百論』巻下に「『衛世師経』に、声は大と名づけず、小と名づけずといい、『僧佉経』に、泥団は瓶に非ず、非瓶に非ずといい、尼乾法に、光は明に非ず、闇に非ず、というが如し」(大正蔵三〇・一八一下)とあり、ヴァイシェーシカ学派の説、ルシャブハの説が紹介されている。
(636) 欲界　前注(84)参照。
(637) 非想非非想処　三界(欲界・色界・無色界)の中の、無色界の最頂部のことで、有頂天ともいう。ここには表象があるのでもなく、ないのでもないという。
(638) 毘曇の人の……　『大乗義章』巻第十三には「無漏禅とは、毘曇の如きに依るに、前の九地に有りて非想地に無し。故に『雑心』に云わく、無漏の大王は辺地に居せず。欲界、非想を名づけて辺地と為す、と」(大正蔵四四・七一九上)とあり、これを『雑心論』の説として引用している。この箇所によれば、辺地が欲界と非想非非想処であることがわかる。なお、現存する『雑阿毘曇心論』(大正蔵二八所収)にはこの箇所を見いだすことはできない。
(639) (四諦の)苦という真理と……　四諦(苦諦・集諦・滅諦・道諦)の中の、苦諦と集諦のこと。前注(181)参照。
(640) 『成実論』には……　『成実論』巻第二に「若し決定して有なれば即ち常辺に堕し、若し決定して無なれば則ち断辺に堕す。此の二辺を離れるを聖中道と名づく」(大正蔵三二・二五六中)とある。

(641) 成実学派の人は……『中観論疏』巻第一本に「他(成実学派)の云わく、実に法の滅するが故に不常なり。仮名相続たるが故に不断なり。不常不断を世諦中道と名づく。(中略)又た云わく、真諦四絶の故に名づけて中と為す。(中略)彼の二諦合明中道とは、謂わく、非真非俗を名づけて中道と為す」(大正蔵四二・一一上)とあり、成実学派の説く三種中道をあげている。しかし、吉蔵は成実学派の説く三種中道をことごとく論破し、三論学派の三種中道を宣揚している。なお、三種中道については前注(547)参照。

(642) 摂論学派　真諦三蔵(四九九—五六九)の訳した無着造『摂大乗論』と世親造『摂大乗論釈』を根本教典とする学派であるので、この名がある。この論書によって初めてインドの本格的な唯識の教義が伝えられたが、はじめはあまり広がらず、南地において真諦とその門下によって形成されていたにすぎない。その後、世親造『十地経論』を根本教典とする地論学派と結びつき北地にも広がったが、玄奘(六〇二—六六四)によって新訳の唯識教学が伝えられるとともに消滅した。

(643) 非安立諦　相対的な世界を超越し、言語を絶しているという真理のこと。『大乗玄論』巻第一には「大乗師、復た言わく、三性は是れ俗、三無性非安立諦を真諦と為す」(大正蔵四五・一五下)とあり、大乗師(摂論学派)は非安立諦を真諦としていると述べているが、吉蔵はこの説も論破している。

(644) 中仮師　中国三論学派の一派。『続高僧伝』巻第七「法朗伝」(大正蔵五〇・四七七下)によれば、中仮師(ちゅうけし)は禅衆寺の勇法師(慧勇、五一五—五八三)や長干寺の弁法師(智弁)などを指すとしているが、この箇所では具体的に誰を指すのかは不明。

解説

一　はじめに

インドに発した仏教は、中央アジアを経て北伝し中国に伝わった。いうまでもなく、中国仏教の歴史は、中国への仏教の伝来に始まるが、いつ、どのようなかたちで仏教がはじめて中国にもたらされたのかについては、多くの資料にさまざまな伝説が伝えられ、史実としてその時期を明確にすることはほとんど不可能に近い。しかし、中国仏教の本格的展開が、弘始三年（四〇一）後秦の姚興（三六六―四一六）によって長安に迎えられた鳩摩羅什（Kumārajīva　三五〇―四〇九？）の来朝に始まることに、大方の異論はないであろう。それほどまでに彼が中国仏教に与えた影響は大きく、まさに羅什こそ中国仏教の祖といっても過言ではない。

ところで、大乗仏教の根本思想は「空」の思想であるといわれる。たとえそれが直接ではなくても、空を説かず、空にもとづかない思想は大乗仏教にはない。そして、この空の思想をとくに強調した経典が『般若経』なのである。したがって、『般若経』はすべての大乗仏教の根本といえるのであり、さらにこの『般若経』に説かれる難解な空の思想を最初に論理的に基礎づけたのが龍樹（Nāgārjuna　一五〇―二五〇頃）の著した『中論』であった。すなわち、広い意味で大乗仏教の源流が『般若経』に求められるとするならば、その思想を最初に理論的に展開させた『中論』は大乗仏教

思想の原型であるということができる。後世、人びとが龍樹を尊称して「八宗の祖」と呼んでいるのは、こうした事情を反映してのことといってよい。

中国における仏教の本格的展開が、四〇一年の鳩摩羅什の来朝に俟たなければならなかったことはすでに述べたが、これは羅什以前の仏教研究が低調であったという意味ではない。羅什に先立つ人びとも、後漢の支婁迦讖（生没年不詳）の訳出の『道行般若経』や西晋の竺叔蘭（生没年不詳）等訳の『放光般若経』などによって朧気ながら「空」の思想には接しており、魏晋とくに東晋時代の人びとは、この「空」の思想と、当時流行していた玄学、いわゆる老荘思想の説く「無」との類似性に着目し、さかんにその同異を議論していたのである。しかし、仏教に対する正しい指針がないこの時代にあっては、さまざまな議論が噴出するばかりで、その議論が収束することはついになかったのであった。このような状況の真只中に来朝したのが、まさに鳩摩羅什だったのである。

羅什は『大品般若経』『法華経』『維摩経』などの主要な大乗経典をはじめ、『中論』『十二門論』『百論』『大智度論』『成実論』などの数多くの論書を訳出したのであるが、彼が多くの大乗経典や論書とともに『中論』を訳出した意義は大きい。なぜなら、すでに述べたように『中論』こそは、空を説く大乗仏教思想の理論的展開の原型であり、空思想の理解の正しい指針たりうるものだったからである。のちに中国では、この『中論』と同じく龍樹の著作である『十二門論』、さらにその弟子提婆（Āryadeva 一七〇―二七〇頃）が著したとされる『百論』をとくに「三論」と呼称し（上記

に『大智度論』を加えて四論と称する場合もある)、これを大乗仏教の空の思想や中道の理を明かす代表的な論書とみなしたのであった。

ところで、『中論』『百論』『十二門論』を総称して「三論」と呼称するのは、いつごろからなのか、その時期は必ずしも明らかではないが、一般には羅什門下の僧導(生没年不詳)が著したとされる『三論義疏』がそのはじまりとされている。しかし、『三論義疏』は早くに散逸してしまっており、やはりその時期は不明といってよい。それはともかく、この羅什の伝訳になる「三論」の教義の研究を中心として展開した一派こそ、のちに三論学派と呼ばれる系譜のはじまりであったのである。

本書は、この三論学派の実質的な祖と目される僧肇(そうじょう)(三七四―四一四)の著作を集めた『肇論(じょうろん)』と三論学派を大成した隋の嘉祥大師(かじょうだいし)吉蔵(きちぞう)(五四九―六二三)の著した『三論玄義』を収録し、もって中国における三論研究、三論学派の主張の一端を広く読者に紹介しようと意図したものである。

二　僧肇と『肇論』

僧肇は、門徒三千と称される鳩摩羅什の門下にあって、羅什より「解空第一――空理解の第一人者――」と賞賛された夭折の俊才である。彼は、当時さかんに議論されていた「空」の問題をはじめ、

仏教の重要な教義である「般若」や「涅槃」といった問題に対して、おそらく中国人としてはじめて深い思索をこらしたのであった。その成果の結実が、本書に収めた『肇論』と呼ばれる短編の仏教論文集である。

では、手初めに僧肇その人の人となりを一瞥しておくことにしよう。僧肇の伝記は、『梁高僧伝』巻第六「義解」(大正蔵五〇・三六五上—三六六上)に載る。これによれば、僧肇は京兆(現在の陝西省西安市の北西)の出身で、家が貧しかったため、傭われて文書の書写をすることで生計を立てていた。仕事上、彼は古今の典籍をことごとく読破したのであったが、とくに形而上学の思想を好み、その中でも老荘の学を思索の中心となしていた。しかし、その思想に満足することはできず、のちに古訳の『維摩経』(呉支謙訳)を見るにいたってはじめて心の底より感動をおぼえ、これが機縁となり出家したとされる。学にすぐれた僧肇は、若くして名声を博し、名誉を競う学徒が彼の名声をねたんだという。

僧肇が出家を決意したころ、羅什はまだ西域にあった。そして、羅什が姑臧(現在の甘粛省武威)に至り、その活躍を伝聞した僧肇ははるばるその地に赴いて羅什に師事したのである。やがて、僧肇は羅什に随伴して長安に至り、以後、逍遥園における羅什の訳業の手足となって師の活動を助けたのであるが、その活躍はまさに羅什門下の高弟と呼ぶにふさわしいものがあったに違いない。この僧肇が著したものとしては、本書に収めた『肇論』の他に、『注維摩詰経』『百論序』『長阿含経

序』『宝蔵論』『梵網経序』『金剛経注』『鳩摩羅什法師誄』などがあるが、今日の学界では『宝蔵論』以下は僧肇の真撰とは認められていない。

さて、現行『肇論』は、

①宗本義
②物不遷論
③不真空論
④般若無知論　附劉遺民書問　劉遺民書答
⑤涅槃無名論

の五論によって構成されているが、僧肇自身がこのような順序をもって書き下ろしたものではない。なぜなら、『高僧伝』や陸澄の『法論目録』(『出三蔵記集』巻第十二、大正蔵五五・八三上―下)の記述を見るかぎり、「物不遷論」以下の四論が別々に流布していたことが知られるからである。そして、「宗本義」は『肇論』の編纂の際に、四論の根本思想を要約して簡潔に提示すべく、何人(なんぴと)かによって新たに作成されて冒頭に冠せられたとみるのが、現在の学界の一般的な意見である。つまり、「宗本義」は僧肇の真撰ではないということである。「涅槃無名論」も一時、その真撰が疑われたことがあったが、現在は僧肇の作とみて誤りはないという意見が支配的である。

では、いったい、どのような順序で四論が撰述されたかというと、『高僧伝』の記述を信用する

かぎり、以下のような順序であったと推定される。

①般若無知論
②不真空論
③物不遷論
④涅槃無名論

次に問題となるのは、このように別々に流布していた四論を、いつ、だれが現在のような形に編纂したのかという点である。塚本善隆博士は、『肇論』を編纂したのは、陳代の一時期には「猛浪の説」（でたらめな説）と極めて低い評価を受けていた僧肇の学説の真価を認め、これを積極的に受容していこうとした人びと、つまり三論学派の人びとではないかと推定している。そして、その時期はおそらく陳・隋のころ、場所は江南においてであった、ともいっているのである。

ところで、三論学派を大成した吉蔵は、その著書中でさかんに僧肇の学説を引用し、その学説を自身の教学の中に取り込んでいる。したがって、吉蔵教学の骨子となるさまざまな教義の萌芽は、原初的な形ではあるが僧肇の学説の中に認めることができるのである。このようにさかんに僧肇の学説を引用し、咀嚼している吉蔵ではあるが、彼自身は一度も「肇論」という名称を用いることはない。とすれば、吉蔵自身は『肇論』の編纂を知らなかったのではあるまいか。かりにそうだとすると、『肇論』の編纂はまさに吉蔵と同時代であったという推測も成り立つかもしれない。しかし、

これは現在のところ訳者の憶測の域を出るものではなく、今後の議論に俟たなければならない問題である。

さて、『肇論』に収められた諸論文は、その題名からも明らかなように、中国の伝統的な古典思想、とりわけ老荘思想の影響を色濃く受けて成立したことは疑いようのない事実である。近年、これをめぐって、僧肇の説く内容は仏教なのか、それとも老荘との融合なのか、あるいはまったく老荘と同一なのか、その是非について活発な議論が続けられている。その判断は読者諸氏のそれぞれに委ねるほかはないが、ただここで訳者が強調したいことは、いずれにせよそこに示された内容は、当時の中国人の仏教理解の一つの典型であったという点である。つまり、その意味では『肇論』の有する価値はいささかも揺ぐものではないのであり、その点にこそ『肇論』を研究する意義を見出だすべきであろう。

『肇論』に展開された教義は、後世さまざまに変奏されて、中国仏教全体に大きな影響をあたえている。すなわち、その思想は、三論学派の人びとはいうまでもなく、華厳・天台・禅・浄土といったのちの中国仏教の精華といわれる教えのなかにも脈々と受継がれているのである。とくに禅宗では『肇論』をことのほか重用し、八世紀後半には牛頭禅、または浄衆宗の系統の禅者によって、僧肇に仮託した『宝蔵論』が作成されるまでにいたったのであった。そのほか、多くの祖師方が『肇論』について語り、その語を引用している。『景徳伝灯録』巻第二十七（大正蔵五一・四三五上―中）

には、僧肇の作と伝えられる遺偈が残されているが、これは現存最古の遺偈といわれている。もちろん、これが僧肇自身のものでないことは、とくに断わるまでもないが、僧肇ないし『肇論』の与えた影響の大きさの一端を物語るものではあろう。

このように、『肇論』は時代を越えて、思想的立場を異にする人びとによって連綿と愛読されてきたのであった。したがって、中国仏教の研究を志すものは、その基礎学として一度は『肇論』の学説を理解しておく必要があるといっても過言ではない。そして、そのような点にもまた『肇論』を学ぶ意義は十分に認められるであろう。

最後に『肇論』に対して著された注釈書を現存蔵経中に収録されているものに限って、以下に列記しておこう。

①肇論疏　三巻　陳、慧達撰（卍続蔵一—二—乙—二三—四）
②肇論疏　三巻　唐、元康撰（大正蔵四五、卍続蔵一—二—一—一）
③注肇論疏　六巻　宋、遵式述（卍続蔵一—二—一—二）
④肇論新疏　三巻　元、文才述（大正蔵四五、卍続蔵一—二—一—三）
⑤肇論新疏遊刃　三巻　元、文才述（卍続蔵一—二—一—三）
⑥肇論略注　六巻　明、徳清述（卍続蔵一—二—一—四）

三　吉蔵と『三論玄義』

吉蔵は、僧肇に始まる三論学派を大成し、中国仏教史上にその確固たる地位を築いた功労者としてその名が知られている。後世、彼は浄影寺慧遠（五二三―五九二）や天台大師智顗（五三八―五九七）とともに隋の三大法師と称され、中国仏教屈指の碩学の一人に数えられている。事実、吉蔵の名をもって伝えられる著作は、現存するものだけでも二十六部百十二巻という厖大な数にのぼり、しかもその著述のほとんどが自らの筆によるものであることに特色がある。もっとも、これらの中には、最近の研究によって吉蔵の著作に帰すことに疑問がもたれるものもあるが、かりにそれらを差し引いたとしても、その著述量が中国仏教者の中でも最右翼であることに変わりはない。

このように、多数の著述を著していることからもわかるように、吉蔵はその強覧博識をもって知られているが、この間の事情を『続高僧伝』の著者道宣（五九六―六六七）は、「目学（もくがく）の長、（吉）蔵に過ぐるなし」といって称えている。

二十六部百十二巻といわれる著作の内訳は、綱要書三、論疏四、経疏十九に大別されるが、これらの著作については、著作年代といった問題もあるから、いまはまず最初に吉蔵の伝記を瞥見しておくこととしよう。

1　吉蔵の伝記

吉蔵の伝記については、『続高僧伝』巻十一（大正蔵五〇・五一三下―五一五上）の記事が最も古く、かつ信頼できるものといわれている。ただ、同書の記述にも簡略にすぎるところがあり、必ずしも十分とはいえないところもある。そこで、関連する文献や先学の業績も参考にしながら、吉蔵の伝記を見ていくこととしよう。

吉蔵の祖先は安息（パルティア）の出身で、吉蔵一家は祖父の代に南海（広東省広州）に移住して来た。のちに交州（北ベトナム、ハノイ地方）と広州の間に居住し、さらに金陵（南京）に移り住んだ。吉蔵は、その地、金陵で生まれたのである。祖先が安息の人であったところから、吉蔵にもイラン民族の血が流れており、その風貌は西域人の残滓をとどめていたといわれる。

幼少期の吉蔵にあって特筆すべきは、翻訳僧として有名な真諦三蔵（四九九―五六九）が二度目の金陵入りをはたした承聖元年（五五二）から承聖三年（五五四）の間に、彼に見え（まみえ）、「吉蔵」という名を授けられたことである。時に吉蔵の四〜六歳のころのことであった。

吉蔵の家は歴代仏教を厚く信仰し、とくに吉蔵の父は、のちに出家して道諒と名のり、つねに乞食と聴法に努めた熱心な僧侶であった。父はいつも幼い吉蔵を連れて興皇寺法朗（五〇七―五八一）の講義を聞いていたが、その縁によって吉蔵は、十一歳（原文には七歳とあるが、おそらくは十一歳の

誤記）のとき法朗について出家したといわれている。
法朗入門以後の進境はめざましく、十九歳のときには大衆のためにしばしば講説を行うまでに至り、英才の誉れも高く、多くの門人の中でもひときわ目立つ存在であったという。その後、具足戒を受け、興皇寺法朗の遷化する太建十三年（五八一）まで法朗の下にあったが、間もなく興皇寺を出て東遊するに至った。
その後、吉蔵は会稽嘉祥寺（浙江省紹興府会稽）に住するが、これより先、吉蔵は陳末隋初の動乱のため、空寺となった京師（南京）の諸寺に衆徒を率いて赴き、所蔵の文疏をことごとく収集して三間の堂内に置き、乱が平定されたのちこれを選びすぐったと伝えられている。博学で知られる吉蔵の素地は、おそらくこのころに形成されたものであろう。
隋が乱を平定し、陳が滅んだのは開皇九年（五八九）一月のことであるから、吉蔵の嘉祥寺入りは開皇十年（五九〇）ないし開皇十一年（五九一）、吉蔵四十二、三歳のころであったに違いない。吉蔵を嘉祥大師と呼ぶのは、ひとえにこの会稽嘉祥寺に住した因縁によるものである。なお、この地で著した著作として『二諦章』『大品経義疏』『法華玄論』『法華義疏』などが推定される。
さて、会稽嘉祥寺に住していた吉蔵は、開皇十七年（五九七）後半、晋王広（のちの煬帝、五六九―六一八）に召されて揚州慧日道場に移住した。本書に収めた『三論玄義』冒頭には「慧日道場沙門吉蔵奉命撰」という撰号があるところから、『三論玄義』はこの時代に著されたものと推定され

る。同じくこの地で著された著作には、『勝鬘宝窟』『華厳遊意』などをあげることができる。

慧日道場にあった吉蔵は、晋王広（煬帝）が長安（西安）入りするのに随伴して、やがて長安日厳寺に移ることになる。吉蔵の長安入りの年時も定かではないが、おそらくは開皇十九年（五九九）か開皇二十年（六〇〇）ころと推定される。以後、隋の終わりまでこの地に住し、活発な著作活動を続けた。この地で著したものとして『浄名玄論』を始めとした維摩疏をはじめ、『中観論疏』『百論疏』『十二門論疏』などをあげることができる。

また、吉蔵の生涯において、とくに有名な出来事の一つに、大業五年（六〇九）隋の斉王暕（煬帝の第二子）の主催した法論において、当時自ら三国の論師と号した僧粲（五二九―六一三）と討論し、これを退けたということがある。この法論によって、吉蔵がさらに名声を博したことは想像に難くない。

隋が唐に代り高祖（五六五―六三五）の世になると、吉蔵は十大徳（都において僧尼を統括し、教団を維持運営する十人の僧官）の一人に選ばれ、法務を綱維した。以後、実際寺、定水寺、延興寺などに住したが、間もなく病に倒れ、武徳六年（六二三）五月、命終のその日に至って、『死不怖論』を製し、擱筆して卒したという。時に吉蔵七十五歳であった。

2　吉蔵の著作

すでに述べたように、吉蔵の名をもって今日に伝わる著作は二十六部百十二巻を数える。しかし、この中には、吉蔵の真撰か否か疑問のもたれるものがあることもすでに述べたとおりである。これらの著作の撰述の前後関係については、今日まで厳密な研究考証がなされているわけではなく、またその遂行には多くの困難がつきまとう。とはいえ、学者によって大まかな撰述順序が推定されていることも事実である。伝記中で指摘した各時代の代表的著作は、その成果によったものである。いま、これらの著作全体の前後関係を十全な形で提示することはできないが、先学の業績を参考にしながら、訳者の考えるごく大まかな著述年代を、吉蔵の活躍した時代別に以下に配列してみよう。

【会稽時代】
（一）二諦章（二諦義） 三巻（大正蔵四五、卍続蔵二―二―三）
（二）金剛般若経義疏 四巻（大正蔵三三、卍続蔵一―三八―三）
（三）大品経義疏 一〇巻（欠二）（卍続蔵一―三八―一、二）
（四）法華玄論 一〇巻（大正蔵三四、卍続蔵一―四二―三）
（五）法華義疏 一二巻（大正蔵三四、卍続蔵一―四二―四、五）

【揚州時代】
（六）三論玄義 一巻（大正蔵四五、卍続蔵一―七三―三）
（七）勝鬘宝窟 六巻（大正蔵三七、卍続蔵一―三〇―三）

（八）　華厳遊意　一巻（大正蔵三五、卍続蔵一―三―五）

【長安時代】

（九）　浄名玄論　八巻（大正蔵三八、卍続蔵一―二八―五）

（一〇）維摩経略疏　五巻（卍続蔵一―二九―二）

（一一）維摩経義疏　六巻（大正蔵三八、卍続蔵一―二九―一）

（一二）維摩経遊意（No.11の巻一に同じ）

（一三）中観論疏　一〇巻（大正蔵四二、卍続蔵一―七三―三、四）

（一四）百論疏　三巻（大正蔵四二、卍続蔵一―八七―二）

（一五）十二門論疏　三巻（大正蔵四二、卍続蔵一―七三―五）

（一六）法華遊意　一巻（大正蔵三四、卍続蔵一―四二―四）

（一七）法華統略　六巻（卍続蔵一―四三―一）

（一八）法華論疏　三巻（大正蔵四〇、卍続蔵一―七四―二）

（一九）金光明経疏　一巻（大正蔵三九、卍続蔵一―三〇―五）

（二〇）仁王般若経疏　六巻（大正蔵三三、卍続蔵一―四〇―三）

（二一）観無量寿経義疏　一巻（大正蔵三七、卍続蔵一―三二―四）

（二二）涅槃経遊意　一巻（大正蔵三八、卍続蔵一―五六―二）

【吉蔵の真撰が疑われているもの】

(二三) 無量寿経義疏　一巻(大正蔵三七、卍続蔵一—三二—二)

(二四) 大品経遊意　一巻(大正蔵三三、卍続蔵一—三八—一)

(二五) 弥勒経遊意　一巻(大正蔵三八、卍続蔵一—三五—四)

(二六) 大乗玄論　五巻(大正蔵四五、卍続蔵二—二—四)

(ただし、最初にも断ったように、以上は時代別にごく大まかに配列したもので、必ずしも番号順に撰述されたという意味ではない)

前述したように、これらの著作を内容別に分類してみると、三論教学の主要な問題点を概説した綱要書三部、論書を注釈した論疏四部、経典の注釈である経疏十九部に大別することができる。本書に収めた『三論玄義』は、『二諦章(二諦義)』『大乗玄論』とともに綱要書の一つに数えられるものである。

3 『三論玄義』について

『三論玄義』の「玄義」とは、「奥深い意味の趣旨」といったほどの意で、書名からも明らかなように、本書は三論学派の基本的主張を概説したものである。本書は比較的小部の作品であるが、そこにもられた内容には、三論の基本的な考えや学風など重要な教義がちりばめられており、三論教

学を学ぶものには必須の文献となっている。

ところで、『三論玄義』が吉蔵の揚州慧日道場時代における著作であることはすでにふれたが、吉蔵の揚州慧日道場時代といえば、ほどなく移住することになる長安における旺盛な執筆活動を準備した時代でもあった。その執筆活動を支えた理論的素地が、『三論玄義』における思索であったと見ることもできよう。

『三論玄義』は、大きく二部に分かれ、前半では破邪と顕正の二面から仏教と外道、仏教と老荘思想、さらに三論学派と他学派、とりわけ成実学派との相違点を明らかにすることに力点がおかれ、後半は論書の性格の一般的解説からはじまり、「三論」および『大智度論』の性格や意義を詳しく論じている。なかでも吉蔵の成実学派への批判は詳細を極めるが、それには以下に述べるような必然的な理由があったのである。

成実学派は、羅什訳『成実論』を所依とした学派で、文宣王蕭子良（四六〇―四九四）の庇護を受け、のちに梁の三大法師といわれた開善寺智蔵（四五八―四九四）、荘厳寺僧旻（四六七―五二七）、光宅寺法雲（四六七―五二九）にいたって大成された学派である。『成実論』と「三論」とは同じ羅什の訳出になる論であり、また同じく二諦や空といった問題を説いている点でも共通性がある。それゆえ、古くから両者を併習する傾向もあったのであるが、吉蔵は成実の説く空はあくまで理論にとどまるもので、釈尊の教えを固定的に解釈し、有所得を生じるものであるから小乗であると厳しく

批判し、自らは無得正観を標榜して解釈の固定化を一切排除することを目指したのであった。

このような吉蔵の成実批判は、ある意味では彼の教学の根本基調をなすものといっても過言ではない。つまり、吉蔵は成実学派を批判・超克することによって、自らの宗義を確立しようと努めたのであり、いきおいその批判は熾烈をきわめざるを得なかったのである。

本書に説かれる内容には、今日の研究水準からみて歴史的妥当性を欠くものや、やや強引にすぎた解釈もみられるが、全体としては仏教の入門書としても十分にたえうるすぐれた仏教概論となっている。実際、本書はその分量が手頃なこともあって、華厳宗の『華厳五教章』や天台宗の『天台四教義』などとともに、古来より宗派をこえて研究の対象とされ、三論学派を代表する古典的名著とみなされてきたのである。したがって、我が国における三論研究も本書を中心に研究が進められ、今日まで多数の注釈書や研究書が著されている。三論教学に対する研究が比較的進んだ今日においても、三論教理の基本的綱格が要領よくまとめられている入門書という意味において、本書の有する価値は一向に減ずるものではなく、三論を学ぶものはまず本書によってしっかりとその概要をとらえておく必要があるのである。

最後に本書に対して著された注釈書を現存蔵経中に収録されているものに限って、以下に列記しておこう。

①三論玄義検幽集　七巻　弘安三年（一二八〇）澄禅撰（大正蔵七〇、日本大蔵経六〇〈鈴木学術財

団〉、仏教大系所収）。本書には小松谷教誉の裏書がある。
②三論玄義鈔　三巻　康永元年（一三四二）頃、貞海撰（大正蔵七〇、仏教大系所収）
③科註三論玄義　七巻　貞享二年（一六八五）尊祐撰（日本大蔵経六一〈鈴木学術財団〉、仏教大系所収）
④三論玄義誘蒙　四巻　貞享三年（一六八六）聞証撰（大正蔵七〇、仏教大系所収）
⑤頭書三論玄義　一巻二冊　元禄十四年（一七〇一）鳳潭撰（仏教大系所収）

僧肇略年譜

建元十年（三七四）　一歳　京兆（現在の陝西省西安市の北西）に生まれる。家が貧しく、傭われて文書の書写をその仕事としていた。

白雀二年（三八五）　十二歳　この頃、羅什、姑臧（現在の甘粛省武威）に至る。

建初八年（三九三）　二十歳　二十歳になったこの頃、学にすぐれた僧肇の名声は長安（現在の西安）内外に広く知れわたり、名誉を競う学徒が彼の名声をねたんだという。

この間（おそらくは三九八、三九九年頃）、単身、姑臧に赴き、羅什に師事する。このとき羅什は僧肇を「嗟賞無極」といって、この上なく賞讃した。

弘始三年（四〇一）　二十八歳　羅什に随伴し、長安に入る。逍遥園において僧叡らとともに羅什の翻訳を助ける。

弘始六年（四〇四）　三十一歳　羅什、『大品般若経』を訳出する。また、『百論』の訳出も完了する。この年（または翌年）僧肇、「百論序」を著す。

弘始七年（四〇五）　三十二歳　羅什、『大智度論』を訳出する。この年の前後に僧肇、「般若無知論」を著す。僧肇がこれを羅什に呈するや、羅什は「吾解不謝、子辞当相挹」（私の解釈をいうまでもない。おまえの言葉で十分である）といって絶賛した。

弘始八年（四〇六）　三十三歳　羅什、『法華経』『維摩経』を訳出する。

弘始九年（四〇七）　三十四歳　竺道生、南に帰る。僧肇、道生に「般若無知論」を与える。この年の六月末、道生は廬山にいる慧遠・劉遺民に「般若無知論」をもたらす。また、この年、僧肇は『維摩経』に対する注釈を著す。

弘始十年（四〇八）　三十五歳　この年の十二月、劉遺民は僧肇宛てに「般若無知論」に対する質疑書を送る。

弘始十一年（四〇九）　三十六歳　この年の八月十五

日、僧肇は劉遺民に答書を書き、自著の『維摩経』の注釈を送る。この年、鳩摩羅什卒する(?)。

この間、「物不遷論」「不真空論」「涅槃無名論」を著す。

義熙十年(四一四)　四十一歳　長安において四十一歳をもって卒する。

*僧肇の伝記について、『梁高僧伝』巻六「僧肇伝」は、僧肇は義熙十年(四一四)、三十一歳をもって長安において卒したと伝えている。しかし、享年を三十一歳とした場合、『高僧伝』本文の記述の内容に矛盾をきたすことを論拠に、『高僧伝』のいう義熙十年(四一四)卒はそのままにして、享年の三十一歳は四十一歳の誤写とみ、その生卒年代を(三七四—四一四)と推定されたのが塚本善隆博士である(塚本善隆「仏教史上における肇論の意義」、『肇論研究』所収)。訳者は、この推定を論拠のある推論と考えているので、いま「僧肇略年譜」を作成するにあたり、僧肇の生卒年は塚本説によったことを一言お断りしておきたい。

吉蔵略年譜

太清三年（五四九）　一歳　金陵（南京）に生まれる。

承聖元年（五五二）～承聖三年（五五四）　四歳～六歳　この頃、真諦三蔵（四九九―五六九）に見え、「吉蔵」という名を授けられる。

永定三年（五五九）　十一歳　興皇寺法朗（五〇七―五八一）について出家。興皇寺に住する。

光大元年（五六七）　十九歳　この頃、しばしば大衆のために講説を行うに至り、英才の誉れが高まる。

太建元年（五六九）　二十一歳　この年、具足戒を受ける。

太建十三年（五八一）　三十三歳　この年、興皇寺法朗遷化。間もなく興皇寺を出て、東遊する。以後、嘉祥寺に住するまでの間、陳末隋初の動乱のため空寺となった京師の諸寺に赴き、所蔵の文疏をことごとく収集する。

開皇九年（五八九）　四十一歳　この年の一月、陳滅亡。

開皇十年（五九〇）～開皇十一年（五九一）　四十二～四十三歳　この頃、会稽嘉祥寺（浙江省紹興府会稽）に住す。この地で『二諦章』『大品経義疏』『法華玄論』『法華義疏』などを著す。

開皇十七年（五九七）　四十九歳　この頃、晋王広（煬帝、五六九―六一八）に召されて揚州慧日道場に住する。この地で『三論玄義』『勝鬘宝窟』『華厳遊意』などを著す。

開皇十九年（五九九）～開皇二十年（六〇〇）　五十一～五十二歳　この頃、長安（西安）の日厳寺に移住する。以後、隋の終わりまでこの地に住して、『浄名玄論』を始めとする維摩疏をはじめ、『中観論疏』『百論疏』『十二門論疏』など多くの注釈書を著す。

仁寿元年（六〇一）～仁寿四年（六〇四）　五十三～五十六歳　この期間に、長い間未完であった曲池の像を修繕、完成せしめる。

大業五年（六〇九）　六十一歳　隋の斉王暕（煬帝の

第二子）の主催した法論において、僧粲（五二九—六一三）と討論し、これを退ける。
武徳元年（六一八）　七十歳　十大徳の一人に選ばれ、法務を綱維する。以後、実際寺、定水寺、延興寺に止住する。
武徳六年（六二三）　七十五歳　この年の五月、七十五歳にて遷化。命終のその日に至って、『死不怖論』を製し、擱筆して卒する。

参考文献

〈肇論関係〉

（1）『国訳一切経』和漢撰述部「諸宗部一」。中田源次郎博士による『肇論』の「解題」と「書き下し文」を収める。昭和五十三年六月改訂版が発行されている。

（2）塚本善隆編『肇論研究』（法蔵館、昭和三十年九月）。本書は京都大学人文科学研究所中世思想史研究班による解読の成果で、現代語訳と詳細な注記のほか、仏教学者、中国哲学者の専論を所収する。上梓以来多くの歳月が流れたが、いまなお学的水準を保ち、『肇論』研究史上、不滅の研究業績といえる。今回の訳注にあたっても、多くの裨益を得た。記して学恩に深謝したい。なお、同書は平成元年に第三版が発行されている。

（3）Liebenthal, W. *Chao-Lun, The Treatises of Seng-chao*, Hong Kong ed., 1968.

（4）任継愈著、古賀英彦・沖本克己他訳『中国仏教思想論集』（東方書店、昭和五十五年十月）に収められた「物不遷論」「不真空論」「般若無知論」の現代語訳とその注記。原著は任継愈『漢唐仏教思想論集』で、本書は同書の第二版（北京人民出版社、一九七四、九）を翻訳したもの。なお、原著において「涅槃無名論」の訳出がなされていないのは、いまなお中国の学者が同論を僧肇の真撰とは認めないという事情が反映されてのことと思われる。

（5）伊藤隆寿編『肇論一字索引』（玉殿山自性院、昭和六十年九月）

〈三論玄義関係〉

（1）今津洪嶽『三論玄義』（仏教大系所収）。本書はもともと大正七年および昭和五年の二回に分けて、仏教大系完成会より刊行されたものであるが、昭和五十三年二月になって、仏教書林中山書房より合冊、復刊されている。

（2）『国訳一切経』和漢撰述部「諸宗部一」。椎尾弁匡博士による『三論玄義』の「解題」と「書き下し文」を収める。昭和五十三年六月改訂版が発行されている。

（3）村上専精『三論玄義講義』（東京哲学館、明治三十五年）

（4）前田慧雲『三論玄義講話録』（興教書院、明治三十五年十月）

（5）高雄義堅『三論玄義解説』（興教書院、昭和十一年九月）

（6）金倉円照『三論玄義』（岩波文庫、岩波書店、昭和十六年三月）。本書はテキストの校訂もよく、脚注も詳しい。今回の訳出に際しても、適宜参照させていただいた。学恩に深謝する。なお、同書は昭和六十二年三月、第五刷が発行されている。

（7）三枝充悳『三論玄義』（仏典講座27、大蔵出版、昭和四十六年七月）

*以上、ここでは『肇論』と『三論玄義』に関する代表的な参考文献を指摘するにとどめた。なお、僧肇より吉蔵にいたる三論教学全体にかかわる個別の研究論文については、訳者の監修になる『三論教学の研究』（春秋社より平成二年十月刊行予定）に「三論教学関係著書論文目録」としてほぼ網羅的に収録したので、詳しくは同書を参照していただければ幸いである。

大乗仏典〈中国・日本篇〉　第二巻

一九九〇年九月一〇日初版印刷
一九九〇年九月二〇日初版発行

訳者　平井俊榮
発行者　嶋中鵬二
印刷　株式会社　精興社
製本　小泉製本株式会社

発行所　中央公論社
〒104　東京都中央区京橋二―八―七
振替東京二―三四

ISBN4-12-402622-6

大乗仏典　中国・日本篇　全30巻

1 大智度論
2 肇論／三論玄義
3 出三蔵記集／法苑珠林
4 弘明集／広弘明集
5 論註／観経疏
6 摩訶止観
7 華厳五教章 他
8 中国密教（大日経 他）
9 大唐西域記
10 敦　煌 1
11 敦　煌 2
12 禅語録
13 祖堂集
14 高僧伝
15 ツォンカパ
16 聖徳太子／鑑真
17 最澄／円仁
18 空　海
19 安然／源信
20 栄西／明恵
21 法然／一遍
22 親　鸞
23 道　元
24 日　蓮
25 無住／虎関
26 一休／良寛
27 白　隠
28 妙好人
29 仮名法語
30 説教集